

فِقْہِ اسلامی کے ذیلی مآخذ



تالیف
مولانا محمد نعمان صاحب
اساتذہ طہیث جامعہ مولانا مفتی محمد امجد علی صاحب دہلوی کراچی

مولانا محمد نعمان صاحب کی کتب بیانات و انس ایپ پر حاصل کرنے کے لئے اس نمبر پر رابطہ کریں: 03112645500

ادارۃ المبحارون کراچی

جدیدین و اضافہ شدہ ایڈیشن

فِقْہِ اسلامی کے ذیلی مآخذ

”قیاس، استحسان، استصحاب حال، مصلح المرسلہ، عرفی عادت،
سدِّ ذرائع، قول صحابی، شرائع من قبلنا“
اُردو زبان میں پہلی مرتبہ سیلی مباحث کے ساتھ

تالیف

مولانا محمد نعيمان صاحب

استاذ المذیبت جامعہ مولانا عسکرمولانا مہرین مہارون، کونگلی کراچی



اِذَا زُكِرَ الْمَعَارِفُ كَرِجْ

جملہ حقوق ملکیت بحق اِذَا زُالَمَ الْمَعْجَارُ فَبَکْرَاجِیؑ محفوظ ہیں

بندہ محمد نعمان کی طرف سے کتاب خدا

”فقہ اسلامی کے فنی ماخذ“

کے جملہ حقوق ملکیت ”اِذَا زُالَمَ الْمَعْجَارُ فَبَکْرَاجِیؑ“ کو حاصل ہیں۔ کوئی شخص یا ادارہ بلا اجازت غیر قانونی طباعت، اشاعت اور فروخت کا مجاز نہیں۔ بصورت دیگر ان کے خلاف قانونی کارروائی کی جائے گی۔

محمد نعمان

۱۳۳۵ھ / ۲۰۱۳ء
۲۰۱۳ء / ۲۸

باہتمام : محمد مبین شاہ سنہ ۱۴۳۲ھ

طبع جدید : ربیع الثانی ۱۴۳۲ھ - نومبر ۲۰۲۰ء

مطبع : شمس پرنٹنگ پریس کراچی

ناشر : اِذَا زُالَمَ الْمَعْجَارُ فَبَکْرَاجِیؑ

ملنے کے پتے:

اِذَا زُالَمَ الْمَعْجَارُ فَبَکْرَاجِیؑ

احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی، کورنگی انڈسٹریل ایریا، کراچی

فون: 021-35123161, 021-35032020

موبائل: 0300 - 2831960

ای میل: imaarif@live.com

✽ مکتبہ معارف القرآن کراچی ۱۴ ✽ دارالاشاعت، اردو بازار، کراچی

✽ ادارہ اسلامیات، انارکلی، لاہور

✽ بیت الکتب، گلشن اقبال، کراچی ✽ مکتبہ القرآن، بنوری ٹاؤن، کراچی

فہرست مضامین

تقریظ

- ۱۹ حضرت مولانا عبدالقیوم حقانی صاحب مدظلہم
- ۲۱ عرض مؤلف
- ۲۹ ”قیاس“
- ۲۹ ”قیاس“ کی لغوی تحقیق
- ۲۹ ”قیاس“ کی اصطلاحی تعریف
- ۳۲ قرآن کریم سے دو مثالیں
- ۳۳ حدیث رسول سے دو مثالیں
- ۳۵ حجیت ”قیاس“ پر چوبیس آیات سے استدلال
- ۳۶ امام شافعیؒ کا حجیت ”قیاس“ پر چھ آیات سے استدلال
- ۳۷ حجیت ”قیاس“ پر امام شافعیؒ کے تین دلائل
- ۳۹ امام شافعیؒ کے نزدیک قیاس کی تعریف
- ۴۰ علامہ ابوبکر جصاصؒ کا حجیت قیاس پر اٹھارہ آیات سے استدلال
- ۵۹ حجیت قیاس پر چودہ احادیث سے استدلال
- ۵۹ امام شافعیؒ کا حجیت قیاس پر حدیث سے استدلال
- ۵۹ علامہ ابوبکر جصاصؒ کا حجیت قیاس پر سات احادیث سے استدلال
- ۶۶ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے صراحتاً قیاس کا ثبوت

- ۶۸ وہ احادیث جن میں مماثلت کی بنیاد پر احکام مستنبط کئے گئے
- ۷۲ صحابہ کرامؓ نے خلافت کو امامت پر قیاس کیا
- ۷۳ حجیت قیاس پر حضرت عمرؓ کے قول سے استدلال
- ۷۵ حجیت قیاس پر حضرت علیؓ کے قول سے استدلال
- ۷۵ علامہ ابو بکر جصاصؒ کا حجیت قیاس پر آثار صحابہ سے استدلال
- ۷۶ صحابہ کرامؓ اور قیاس سے استنباط
- ۷۹ فقہاء کے ہاں قیاس کا مقام اور قیاسی استنباط
- ۸۱ حجیت قیاس کے عقلی دلائل
- ۸۲ علامہ ابو الحسن الکرخیؒ کا حجیت قیاس پر عقلی استدلال
- ۸۵ امام ابو الحسن بصریؒ کا حجیت قیاس پر عقلی استدلال
- ۸۶ علامہ فخر الاسلام بزدویؒ کا حجیت قیاس پر عقلی استدلال
- ۸۷ امام غزالیؒ کا حجیت قیاس پر فلسفی انداز میں استدلال
- ۹۰ قیاس انسانی فطرت ہے
- ۹۱ منکرین قیاس کے دلائل اور ان کے جوابات
- ۱۰۰ ”علل“ کا بیان
- ۱۰۱ ارکان قیاس
- ۱۰۲ رکن اول و دوم
- ۱۰۲ رکن سوم
- ۱۰۳ رکن چہارم
- ۱۰۵ علت کی تعریف
- ۱۰۵ علت اور حکمت میں فرق
- ۱۰۶ شرائط علت

۱۰۸	وصف مناسب کی اقسام
۱۰۹	المناسب المؤثر
۱۰۹	المناسب الملائم
۱۱۰	المناسب المرسل
۱۱۰	المناسب الملغی
۱۱۲	قیاس کی اقسام
۱۱۲	قیاس ظنی ہے یا یقینی
۱۱۳	قیاس اور دلالت النص میں فرق
۱۱۳	قیاس اور استحسان میں فرق
۱۱۵	مسالك العلة
۱۱۵	مشہور مسالک تین ہیں
۱۱۵	۱۔ نص
۱۱۷	۲۔ إجماع
۱۱۷	۳۔ اجتہاد فقہی
۱۱۸	قیاس ونصوص کے مابین معارضہ
۱۱۸	قیاس اور خبر واحد
۱۱۹	خبر واحد قیاس سے مقدم ہے
۱۲۲	أحناف کے ہاں ضعیف حدیث قیاس پر مقدم ہے
۱۲۳	قیاس کا قانونی مقام
۱۲۵	حدود و تعزیرات اور قیاس
۱۲۶	قیاس کی استحسان پر ترجیح کی بیس مثالیں
۱۲۶	۱۔ سجدہ تلاوت کی رکوع کے ذریعے ادائیگی

- ۱۲۸۔ مسلم فیہ کی مقدار کے بارے میں
- ۱۲۹۔ سجدے کی آیت کا دور کعتوں میں تکرار
- ۱۳۰۔ مہر مثل کے عوض رہن شدہ چیز کیا متعہ کی جگہ بھی رہن بن سکتی ہے؟
- ۱۳۰۔ مباشرتِ فاحشہ سے نقص وضو
- ۱۳۱۔ زمین کے غاصب پر ضمان
- ۱۳۱۔ پڑوسی کسے کہیں گے؟
- ۱۳۲۔ آبادی میں واقع مکان کو توڑنے کا حکم
- ۱۳۲۔ مستامن کی وکالت کب تک باقی رہے گی؟
- ۱۳۳۔ تعلیق طلاق کا ایک مسئلہ
- ۱۳۴۔ شہودِ احسان کا رُجوع
- ۱۳۵۔ متعدد دلوگوں کا کنویں میں مردہ پایا جانا
- ۱۳۶۔ آدھے مکاتب کی مولیٰ سے خریداری
- ۱۳۷۔ لکڑیاں چننے میں شرکت کا ایک مسئلہ
- ۱۳۸۔ راستے میں انتقال کر جانے والے حاجی کی طرف سے حج کیا جائے
- ۱۳۹۔ مسافر گھر واپس آ کر روزہ نوڑ دے تو کیا حکم ہے؟
- ۱۴۰۔ قسم کھائی کہ دس روپیہ میں نہیں بیچوں گا، پھر نو روپیہ میں بیچ دیا
- ۱۴۰۔ دُھلائی کا مشترک کاروبار کرنے والوں پر ایک دعویٰ
- ۱۴۱۔ شک کی وجہ سے قسم نہ ٹوٹے گی
- ۱۴۲۔ معتوہ بیٹے کے لئے والد کا باندی خریدنا
- ۱۴۳۔ ”استحسان“
- ۱۴۳۔ لفظ ”استحسان“ کی لغوی تحقیق
- ۱۴۴۔ ”استحسان“ کی اصطلاحی تعریف

- ۱۳۹ ”استحسان“ کا ثبوت قرآن کریم سے
- ۱۵۱ ”استحسان“ کا وجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں
- ۱۵۳ حضرات صحابہؓ سے ”استحسان“ پر عمل کے نظائر
- ۱۵۶ ”استحسان“ کا ثبوت اجماع اُمت سے
- ۱۵۷ ”استحسان“ کی مثالیں فقہاء کی عبارات میں
- ۱۵۹ ”استحسان“ کا ثبوت تاریخ اسلام سے
- ۱۵۹ ”استحسان“ کے منکرین اور ان کے دلائل
- ۱۶۲ مانعین کے دلائل پر ایک نظر
- ۱۶۳ ”استحسان“ تمام مذاہب فقہ میں
- ۱۶۷ فقہ حنبلی سے استحسان کے نظائر
- ۱۶۹ فقہ شافعی سے استحسان کے نظائر
- ۱۷۶ ”انکار استحسان“ کی اہم وجہ
- ۱۸۰ ”استحسان“ کا عام فقہی تصور
- ۱۸۰ آداب معاشرت سے متعلق احکام
- ۱۸۱ اسلامی تشخیص کو اجاگر کرنے والے احکام
- ۱۸۱ سنن و مستحبات کی پیروی سے متعلق احکام
- ۱۸۱ مکروہات و مشتبہات سے اجتناب کے متعلق احکام
- ۱۸۲ ”استحسان“ کی اقسام
- ۱۸۲ ۱۔ استحسانِ نصی
- ۱۸۲ استحسانِ نصی کی مثالیں
- ۱۸۳ ۲۔ استحسانِ اجماعی
- ۱۸۵ استحسانِ اجماعی کی مثالیں

- ۱۸۶ ۳۔ استحسانِ قیاسی
- ۱۸۸ استحسانِ قیاسی کی مثالیں
- ۱۹۰ ۴۔ استحسانِ مصلحتی
- ۱۹۰ استحسانِ مصلحتی کی مثالیں
- ۱۹۱ ۵۔ استحسانِ ضرورت
- ۱۹۱ استحسانِ ضرورت کی مثالیں
- ۱۹۳ ۶۔ استحسانِ عرفی
- ۱۹۴ استحسانِ عرفی کی مثالیں
- ۱۹۴ استحسان کی قیاس پر ترجیح کی مثالیں
- ۱۹۴ ۱۔ سباعِ طیور کے جھوٹے کا مسئلہ
- ۱۹۵ ۲۔ سواری پر نمازِ جنازہ کا مسئلہ
- ۱۹۵ ۳۔ تمام مال صدقہ کر دینے کی وجہ سے زکوٰۃ کا سقوط
- ۱۹۷ ”استصحابِ حال“
- ۱۹۷ ”استصحاب“ کا لغوی معنی
- ۱۹۸ ”استصحاب“ کی اصطلاحی تعریف
- ۲۰۰ حجیتِ استصحاب کے دلائل
- ۲۰۰ قرآنِ کریم سے
- ۲۰۰ سنتِ رسول سے
- ۲۰۱ اجماعِ امت سے
- ۲۰۱ عقلی دلائل
- ۲۰۲ ”استصحاب“ اور ائمہ اربعہ
- ۲۰۴ ”استصحاب“ کی اقسام

- ۱- استصحاب البراءة الأصلية ۲۰۴
- ۲- استصحاب ما دلّ الشرع أو العقل على وجوده ۲۰۵
- ۳- استصحاب الحكم ۲۰۵
- ۴- استصحاب الوصف ۲۰۶
- استصحاب اجماع ۲۰۶
- ”استصحاب“ کا حکم ۲۰۸
- ”استصحاب“ کی مثالیں ۲۱۱
- ۱- شک ناقض وضو نہیں ۲۱۱
- ۲- ذبائح کی اصل تحریم ہے ۲۱۱
- ۳- پانی کی اصل طاہر اور مطہر ہے ۲۱۲
- ۴- انگور کا رس اور نیبذ تمر أصلاً حلال ہے ۲۱۲
- ۵- شک کی صورت میں طلاق رجعی مانی جائے گی ۲۱۳
- استصحاب پر مبنی قواعد ۲۱۳
- مصالح مرسلہ ۲۱۴
- مصالح مرسلہ کی تعریف ۲۱۴
- مصالح مرسلہ کی حجیت کے دلائل ۲۱۴
- مصالح مرسلہ کی حجیت قرآن سے ۲۱۵
- مصالح مرسلہ کی حجیت سنت رسول سے ۲۱۶
- مصالح مرسلہ کی حجیت تعامل صحابہؓ سے ۲۱۷
- عقلی دلائل ۲۲۰
- مصالح مرسلہ کے معتبر ہونے کی شرائط ۲۲۰
- مصلحت کی اقسام ۲۲۴

۲۲۴	ترجیح کا طریقہ
۲۲۵	مصالحِ مرسلہ اور ائمہ کا اختلاف
۲۲۵	احناف کا مسلک
۲۲۶	شوافع کا مسلک
۲۲۷	مالکیہ کا مسلک
۲۲۸	حنابلہ کا مسلک
۲۲۹	مصالح اور نصوص کا تعارض
۲۳۰	مصالحِ مرسلہ پر مبنی احکام میں تبدیلی کا امکان
۲۳۱	مصلحت و قیاس میں فرق
۲۳۱	مصالحِ مرسلہ پر دال قواعد
۲۳۲	عُرف و عادت
۲۳۲	مشروعیتِ عُرف
۲۳۴	تشریعِ اسلامی میں عُرف و عادت کا مقام
۲۳۵	”عُرف“ کا لغوی معنی
۲۳۷	”عُرف“ کا اصطلاحی معنی
۲۳۹	”عادت“ کا لغوی معنی
۲۳۹	”عادت“ کا اصطلاحی معنی
۲۴۰	”عُرف“ کی حجیت قرآن سے
۲۴۱	ایک شبہ کا جواب
۲۴۱	عُرف کی حجیت حدیث سے
۲۴۶	عُرف کی حجیت اجماع سے
۲۴۶	عُرف کی حجیت قیاس سے

۲۴۷	عُرف کی حیثیت ائمہ اربعہ کے نزدیک
۲۵۰	عُرف و عادت کے درمیان فرق
۲۵۱	عُرف اور اجماع کے مابین فرق
۲۵۲	عُرف کے معتبر ہونے کی شرائط
۲۵۴	عُرفِ صحیح و عُرفِ فاسد
۲۵۴	۱۔ عُرفِ صحیح
۲۵۵	۲۔ عُرفِ فاسد
۲۵۵	عُرف کی اقسام
۲۵۵	۱۔ عُرفِ عام
۲۵۷	۲۔ عُرفِ خاص
۲۵۸	عُرفِ عام و خاص کا اعتبار
۲۵۹	عُرفِ عام و عُرفِ خاص میں حکم کے اعتبار سے فرق
۲۶۰	عُرفِ لفظی کی تعریف
۲۶۱	عُرفِ عملی کی تعریف
۲۶۱	عُرفِ لفظی و عملی کی تاثیر
۲۶۳	عُرفِ عمومِ نص سے متعارض ہو
۲۶۵	عُرف کا تعارض نصِ خاص سے
۲۶۶	عُرف و عادت پر مبنی نصوص
۲۶۸	عُرف کا تصادم قیاس سے
۲۶۹	قواعد عامہ سے تعارض
۲۷۰	عُرف ظاہر مذہب کے خلاف
۲۷۰	عُرف کے سبب عدول عن المذہب

- ۲۷۱ کیا عُرف بدلنے سے بار بار حکم بدلے گا؟
- ۲۷۲ عُرف پر فتویٰ دینے کی اہلیت
- ۲۷۲ شریعت کے خلاف عُرف معتبر نہیں
- ۲۷۳ اپنے زمانے کے عُرف کو نہ جاننے والا مفتی جاہل ہے
- ۲۷۳ مسائل قضا میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ کی علت
- ۲۷۳ امام محمدؒ کی عادت شریفہ
- ۲۷۴ لوگوں کے حقوق کا خیال رکھا جائے گا
- ۲۷۴ فتویٰ کی تبدیلی عُرف کی بنا پر
- ۲۷۵ عُرف کی تبدیلی کا احکام پر اثر
- ۲۷۶ عُرف اور تغیر زمانہ پر مبنی پچیس اہم فروعات کا ذکر
- ۲۷۶ ۱۔ امور دینیہ پر اجرت کے جواز کی وجہ
- ۲۷۷ ۲۔ مشترک اجیر پر رمضان
- ۲۷۸ ۳۔ ظاہری عدالت کافی نہیں
- ۲۷۸ ۴۔ حاکم کے علاوہ سے بھی جبر و اکراہ ممکن ہے
- ۲۷۹ ۵۔ عورتوں کو عبادات کے لئے دخول مسجد سے ممانعت کی وجہ
- ۲۷۹ ۶۔ جھوٹی شکایت کرنے پر رمضان
- ۲۸۱ ۷۔ یتیم کے مال کو مضاربہ پر لینا صحیح نہیں
- ۲۸۱ ۸۔ وقف کی زمین غصب کرنے پر رمضان
- ۲۸۲ ۹۔ وقف کی جائیدادوں کو کرایہ پر اٹھانے کا مسئلہ
- ۲۸۲ ۱۰۔ فیصلے میں قاضی اپنے علم پر مدار نہ رکھے
- ۲۸۳ ۱۱۔ بیوی کو سفر میں ساتھ لے جانا
- ۲۸۴ ۱۲۔ شوہر کی طرف سے استثناء کا دعویٰ بلا بینہ قبول نہیں

- ۲۸۴- ۱۳۔ مہر معجل لئے بغیر عموماً بیوی شوہر کو قابو نہیں دیتی
- ۲۸۶- ۱۴۔ ”کل حل علی حرام“ سے بلا نیت طلاق
- ۲۸۶- ۱۵۔ جہیز کی ملکیت کا مسئلہ
- ۲۸۷- ۱۶۔ شوہر کی وفات کے بعد مہر مؤجل کے متعلق بیوی کا قول
- ۲۸۸- ۱۷۔ مزارعت کے بارے میں صاحبین کے قول پر فتویٰ
- ۲۸۸- ۱۸۔ وقف کے بارے میں صاحبین کے قول پر فتویٰ
- ۲۸۹- ۱۹۔ طلبِ خصومت میں تاخیر سے شفعہ کا سقوط
- ۲۹۰- ۲۰۔ غیر کفو میں ولی کی اجازت کے بغیر نکاح
- ۲۹۱- ۲۱۔ راستے کی مٹی پاک ہے
- ۲۹۱- ۲۲۔ بیع الوفاء کا جواز
- ۲۹۲- ۲۳۔ استصناع کا جواز
- ۲۹۳- ۲۴۔ سقایہ سے پانی لینا
- ۲۹۳- ۲۵۔ آٹے اور روٹی کو قرض لینا
- ۲۹۴- عُرف پر مبنی چند رہنمائی فروعیات کا ذکر
- ۲۹۸- عُرف و عادت سے متعلق فقہی قواعد
- ۳۰۰- قولِ صحابی
- ۳۰۰- عدالتِ صحابہ
- ۳۰۱- صحابہؓ کے آثار اور ان کی حجیت
- ۳۰۲- الفاظِ صحابی کے درجات
- ۳۰۳- اقوالِ صحابہ کی اقسام اور ان کی تشریحی حیثیت
- ۳۰۳- ۱۔ حیاتِ نبوی میں قول
- ۳۰۴- ۲۔ رحلتِ نبوی کے بعد قول جو سنت کے مطابق ہوا

- ۳۰۵- ۳۔ جس کی اضافت عہدِ نبوی کی طرف ہو
- ۳۰۶- ۴۔ ان مسائل سے متعلق قول جن میں عقل کا دخل نہیں
- ۳۰۶- ۵۔ جس پر تمام صحابہؓ کا اتفاق ہو
- ۳۰۷- ۶۔ تفسیر اور اسبابِ نزول سے متعلق قول
- ۳۰۸- ۷۔ ذاتی رائے جس میں صحابی اکیلا ہو
- ۳۰۸- ۸۔ جس قول سے رجوع ثابت ہو
- ۳۰۹- ۹۔ بظاہر قرآن و سنت کے خلاف ہو
- ۳۰۹- فتاویٰ صحابہؓ
- ۳۱۲- غیر قیاسی مسائل
- ۳۱۴- قیاسی مسائل
- ۳۱۵- اختلافِ صحابہؓ
- ۳۱۵- اجماعِ صحابہؓ
- ۳۱۶- افعالِ صحابہؓ
- ۳۱۶- قیاسِ صحابہؓ
- ۳۱۸- سندِ ذرائع
- ۳۱۸- سندِ ذرائع کا لغوی معنی
- ۳۱۹- سندِ ذرائع کی اصطلاحی تعریف
- ۳۲۰- سندِ ذرائع کا مطلب
- ۳۲۰- قرآن میں سندِ ذرائع کے نظائر
- ۳۲۲- احادیث میں سندِ ذرائع کے نظائر
- ۳۲۶- اجماع میں سندِ ذرائع کے نظائر
- ۳۲۶- سندِ ذرائع اس اُمت کی خصوصیت ہے

- ۳۲۷ سَدِّ الذَّرَائِعِ کی حکمت
- ۳۲۸ احکام شرعیہ کی اقسام
- ۳۲۹ وسائل کی اقسام
- ۳۳۰ اسباب قریبہ کی اقسام
- ۳۳۰ اسباب قریبہ کے احکام
- ۳۳۱ سَدِّ ذَّرَائِعِ میں اعتدال
- ۳۳۲ سَدِّ ذَّرَائِعِ کے سلسلے میں احناف و مالکیہ کا صحیح نظر
- ۳۳۳ مالکیہ اور سَدِّ الذَّرَائِعِ
- ۳۳۵ مالکیہ کے ہاں سَدِّ الذَّرَائِعِ کے تحت بیوع آجال کی ممانعت
- ۳۳۶ سَدِّ الذَّرَائِعِ کے تحت حیلوں کے باوجود زکوٰۃ کا عدم سقوط
- ۳۳۷ سَدِّ الذَّرَائِعِ میں مبالغے کی ایک مثال
- ۳۳۸ سَدِّ الذَّرَائِعِ میں غلو سے اجتناب
- ۳۳۸ سَدِّ الذَّرَائِعِ کے ذکر پر مشتمل کتب مالکیہ
- ۳۳۹ حنابلہ اور سَدِّ الذَّرَائِعِ
- ۳۴۰ پانی نہ دینے کی صورت میں موت پر دیت کا جواب
- ۳۴۰ بیع عینہ کی ممانعت
- ۳۴۱ حنابلہ کے ہاں سَدِّ الذَّرَائِعِ کے باب میں بعض دیگر استنباطات
- ۳۴۱ سَدِّ الذَّرَائِعِ کے بیان پر مشتمل کتب حنابلہ
- ۳۴۲ احناف اور سَدِّ الذَّرَائِعِ
- ۳۴۳ ۱۔ احناف کا قیاس کے باب میں سَدِّ الذَّرَائِعِ سے استفادہ
- ۳۴۴ ۲۔ احناف کا استحسان کے باب میں سَدِّ الذَّرَائِعِ سے استفادہ
- ۳۴۴ استحسان مصلحت کی مثال

- ۳۴۵ علامہ بدرالدین عینی رحمہ اللہ کا لفظ قطع الذریعہ کا استعمال
- ۳۴۶ ملا علی قاریؒ کا سبب الذرائع کے اہم ضابطوں کو فقہ حنفی کے موافق قرار دینا
- ۳۴۷ شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ کا سبب الذرائع کے ضابطے سے استدلال
- ۳۴۷ علامہ آلوسیؒ کا سبب الباب کے لفظ کا استعمال
- ۳۴۸ شیخ الحدیث مولانا زکریا کاندھلویؒ کا سبب الذریعہ کے لفظ کا استعمال
- ۳۴۹ احناف کے ہاں کتابیہ سے نکاح کی ممانعت
- ۳۵۰ ابتدا میں شراب کے برتنوں کو توڑنے کا حکم
- ۳۵۰ جوان خواتین کو چہرہ چھپانے کا حکم
- ۳۵۱ آفسرز اور حجر کے لئے تحفے رشوت کے مترادف
- ۳۵۱ عورت کو اکیلے سفر کرنے کی ممانعت
- ۳۵۲ خواتین کو زیارت قبور کی ممانعت
- ۳۵۳ چست اور باریک لباس پہننے والی عورت کو دیکھنے کی ممانعت
- ۳۵۳ صالحہ عورت کو فاجرہ کے سامنے بے پردہ ہونے کی ممانعت
- ۳۵۴ مطلقہ عورت کا وارث ہونا
- ۳۵۴ شوافع اور سبب الذرائع
- ۳۵۵ شوافع کے ہاں مسلمہ اصول میں سبب الذرائع سے استفادہ
- ۳۵۶ زحمی ہونے کی حالت کو حلت غضب میں فیصلہ نہ کرنے پر قیاس کرنا
- ۳۵۶ ایک جان کے بدلے جماعت کے قتل پر اعضاء کے قتل کو قیاس کرنا
- ۳۵۷ اکابر شوافع کے ہاں سبب الذرائع یا اس کے مترادف کا استعمال
- ۳۵۷ امام نوویؒ کے ہاں سبب الباب کے لفظ کا استعمال
- ۳۵۷ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ کے ہاں سبب الذرائع کے لفظ کا استعمال
- ۳۵۹ علامہ جلال الدین محلی کے ہاں سبب الباب کے لفظ کا استعمال

- ۳۵۹ مختلف مسائل کی استدلال کے اصول کے مطابق توجیہات
- ۳۵۹ فتنے کے خوف کے سبب عورت کا بلند آواز سے تبلیہ پڑھنے کی ممانعت
- ۳۶۰ بغیر ضرورت امر کی طرف دیکھنے کی ممانعت
- ۳۶۰ اجنبی عورت کے جسم کو چھونے کی حرمت
- ۳۶۱ دستک کے وقت عورت کو سخت آواز سے جواب دینے کا حکم
- ۳۶۱ حالت فتنہ میں عورت کے چہرے اور ہتھیلیوں کو دیکھنے کی ممانعت
- ۳۶۲ مسلمان خواتین کو کافر خواتین سے بے پردگی کی ممانعت
- ۳۶۲ نتائج بحث
- ۳۶۳ شرائع من قبلنا
- ۳۶۳ ”شریعت سابقہ“ کسے کہتے ہیں؟
- ۳۶۴ شریعت سابقہ اور امت کی آرا
- ۳۶۶ محل نزاع کی نشان دہی
- ۳۶۸ قائلین کے دلائل
- ۳۶۸ قرآن کریم سے
- ۳۷۰ احادیث رسول سے
- ۳۷۱ عقلی دلائل
- ۳۷۲ مانعین کے دلائل
- ۳۷۵ مانعین کے دلائل کا جائزہ
- ۳۷۷ شرائع سابقہ سے متعلق احکام کی پانچ اقسام
- ۳۷۷ ۱۔ عقائد سے متعلق احکام
- ۳۷۷ ۲۔ جو شریعت اسلامی میں مذکور نہیں
- ۳۷۸ ۳۔ جو شریعت اسلامی میں مذکور ہیں اور ان کی فرضیت کی دلیل بھی ہے

- ۴۔ جو شریعت اسلامی میں مذکور ہیں اور جن کا منسوخ ہونا ثابت ہے ۳۷۸
- ۵۔ جو شریعت اسلامی میں مذکور ہیں مگر ان کا اقرار یا انکار نہیں ۳۸۰
- مذہب اربعہ میں ”شرائع من قبلنا“ کی فقہی حیثیت ۳۸۰
- فقہ حنفی ۳۸۱
- فقہ مالکی ۳۸۲
- فقہ شافعی ۳۸۳
- فقہ حنبلی ۳۸۴



تقریظ

حضرت مولانا عبدالقیوم حقانی صاحب مدظلہم

الحمد للہ حضرتہ الجلالۃ والصلاۃ والسلام علی خاتم الرسالۃ

حضرت مولانا محمد نعمان صاحب مدظلہم جو اس سال عالم دین، علم و قلم، تحقیق و تصنیف اور کتاب و قسطاس کے حوالے سے جانا پہچانا اور محبوب نام ہے۔ آغازِ کار ہی میں اہم علمی، فقہی اور تحقیقی عنوانات پر ماہتابِ علم کی چاندنی بکھیر رہے ہیں۔ موصوف کے نام سے تو پہلے سے متعارف تھا، ان کی علمی اور قلمی کام سے کچھ نہ کچھ آگاہی حاصل تھی، لیکن اُن کی تازہ ترین علمی و قلمی کاوش ”فقہ اسلامی کے ذیلی مآخذ“ نے تو ان کی علمی صلاحیتوں کا لوہا منوالیا، بلکہ اُن سے محبت ہو گئی، اور گرویدگی کی حد تک تعلق خاطر مستحکم ہو گیا ہے۔ مولانا موصوف نے اپنے لئے تحقیق، علمی اور تصنیفی میدان میں جو موضوع منتخب کیا ہے، یہ انتخاب موضوع ہی مؤلف کی علمی عظمتِ شان کا ثبوت ہے۔ موصوف نے موضوع کے حوالے سے مواد، دلائل، مسائل، استنباط، توفیق، تطبیق، ترجیح، حوالہ جات اور مآخذ، الغرض! جس حوالے سے بھی بات کی ہے، سچی بات کی ہے۔ تفصیلی مطالعہ اور استفادہ تو تب ممکن ہوگا، جب کتاب چھپ کر آجائے گی۔ اب تو صرف فہرست دیکھ رکھا اور جستہ جستہ مقامات سے استفادہ کرتا رہا۔ جامعہ ابو ہریرہ کے سینئر استاذ مولانا عبدالغنی حقانی صاحب نے بھی کتاب کا مطالعہ کیا، اور کتاب کے حوالے سے مولانا موصوف کو زبردست خراج عقیدت

پیش کیا، اور تحسین و تصویب فرمائی۔ مجھے اس اعتماد کے حوالے سے بھی یہ رائے لکھنے میں کوئی جھجک نہیں کہ حنفی دبستان فکر میں ”فقہ اسلامی کے ذیلی مآخذ“ کو ایک اہم مقام حاصل ہوگا۔ اب تو موصوف جواں سال ہیں، آغازِ کار ہی میں جب رفتار کا یہ عالم ہے، تو انجامِ کار یقیناً روشن اور مستقبل بڑا خوش آئند ہوگا۔

عبدالقیوم حقانی

۵۱۴۳۳/۸/۸

۲۰۱۲/۶/۲۸



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

عرضِ مؤلف

فقہ اسلامی کا سب سے پہلا اور بنیادی مآخذ قرآن کریم ہے۔ قرآن کریم تشریع اسلامی کی بنیاد اور قانون اسلامی کا اصل اصول ہے۔ قرآن بلا فرق و امتیاز تمام انسانوں کے لئے امام و پیشوا ہے، قرآن کریم کی حیثیت بنیادی دستور کی ہے، اس لئے اس میں اصول و کلیات کے بیان پر اکتفاء کیا گیا ہے، اور معاملات کی تفصیلات اور مسائل کی فروع و جزئیات سے بحث نہیں کی گئی ہے، اور اگر کہیں کی گئی ہے تو بہت کم۔ ایسا ہی ہونا بھی چاہئے تھا، اگر قرآن مجید میں بالعموم مسائل و معاملات پر تفصیلی بحثیں کی جاتیں تو پھر طوالت کے باعث اس کی دستوری شان باقی نہیں رہتی، اور اگر قیامت تک پیش آنے والے مسائل اس میں بیان کر دیئے جاتے تو قرآن اتنی ضخیم کتاب بن جاتی کہ نہ صرف اس کی حفاظت و صیانت مشکل ہوتی، بلکہ اس سے استفادہ بھی دشوار ہوتا۔ آج لاکھوں بچے، جوان اور بوڑھے قرآن کے حافظ ہیں، اور کروڑوں انسانوں کو قرآن کا اچھا خاصا حصہ یاد ہے، جو اس کی حفاظت و صیانت کا بہترین ذریعہ ہے۔ اور ہم پورے دثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ حق تعالیٰ کی بھیجی ہوئی تمام کتابوں میں سب سے زیادہ محفوظ قرآن کریم ہے، اور اگر قرآن فروع اور جزئیات پر مشتمل ایک ضخیم کتاب ہوتی تو اس سے افادہ اور استفادہ دشوار ہوتا۔

علامہ شاطبی رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۰ھ) فرماتے ہیں:

تعریف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي. وحيث جاء
جزئياً فمأخذه على الكلية. (۱)

ترجمہ:- قرآن میں احکام شرعیہ اکثر کلی طور پر بیان کئے گئے ہیں،
اور جہاں کہیں کسی جزئیہ کا بیان ہے تو وہ بھی کسی کلی کے تحت ہے۔
نیز علامہ شاطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

فالقرآن على اختصاره جامع، ولا يكون جامعاً إلا والمجموع فيه
أمر کلیات. (۲)

ترجمہ:- قرآن اختصار کے باوجود جامع ہے، اور یہ جامعیت جب
ہی ہو سکتی ہے کہ اس میں امور کلی بیان کئے گئے ہوں۔

قرآن کا یہ انداز بیان ہے کہ یہ صرف اصول و کلیات کو بتلاتا ہے، اور احکام کا
بیان اجمالی اور کلی انداز میں کرتا ہے، اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ ہر دور کے تقاضے نئے
ہوتے ہیں، اور ہر ملک و علاقے کی ضروریات اور وہاں کا ماحول دوسرے سے مختلف ہوتا
ہے، ان تقاضوں اور ضروریات میں اختلاف ناگزیر ہے، اور ان اختلافات اور ضرورتوں
کی وجہ سے کوئی ایک جامد قانون ہر ملک اور زمانے کے لئے مفید نہیں ہو سکتا، قانون کو متحرک
اصولی دائرے میں رہتے ہوئے چلک دار اور بدلے ہوئے حالات میں رہنمائی کی
صلاحیت رکھنے والا ہونا چاہئے، اس لئے قرآن نے اصول و کلیات بیان کئے ہیں، اور
تمثیلات کے ذریعے اسلامی فکر کی راہوں کو واضح کیا ہے، جن کے تحت قیامت تک پیدا
ہونے والے مسائل حل ہو سکتے ہیں۔ اور قانون ترتیب، فروع و جزئیات کا تفصیلی حکم بیان
کرنے کی ذمہ داری فقہائے کرام کے ذمہ ہے۔

(۱) الموافقات: الدلیل الأول علی الكتاب المسألة الخامسة، ج: ۳ ص: ۱۸۰

(۲) الموافقات: الدلیل الأول علی الكتاب المسألة الخامسة، ج: ۳ ص: ۱۸۱

قرآن کریم نے تشریح و تفصیل کو ”سنت“ کے حوالے کیا، اور ہمیں ”سنت“ کی پیروی کا حکم دیا:

وَمَا أَمَرَ الرَّسُولُ فَعَلُوْهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا، وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿۱۰۰﴾ (الحشر)

ترجمہ:- اور رسول تمہیں جو کچھ دیں، وہ لے لو، اور جس چیز سے منع کریں، اُس سے رُک جاؤ، اور اللہ سے ڈرتے رہو، بے شک اللہ سخت سزا دینے والا ہے۔

اس سے ”سنت“ کا مقام واضح ہو کر سامنے آ جاتا ہے۔ ”سنت“ کے بغیر قرآن کے مطالب و مقاصد کو پورے طور پر نہ سمجھا جاسکتا ہے، اور نہ اس کے اجمال کی تشریح کی جاسکتی ہے۔ تشریع اسلامی میں قرآن کریم کے بعد ”سنت رسول“ کا مقام ہے۔ ”سنت“ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول، فعل اور تقریر کا نام ہے۔ ”تقریر“ کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کہی گئی، یا کوئی کام آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کیا گیا، آپ نے اسے سنا، یا دیکھا، اور سکوت اختیار فرمایا، تو یہ بھی ”سنت“ ہے۔

”سنت“ کا مقام اگرچہ قرآن کے بعد ہے، اس لئے کہ ”سنت“ قرآنی اجمال کی تفصیل ہے، لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ خود قرآن مجید نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو ”وحی“ بتایا ہے:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ (النجم)

ترجمہ:- اور یہ اپنی خواہش سے کچھ نہیں بولتے۔

سورۃ احزاب میں ارشاد فرمایا:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (الاحزاب: ۲۱)

ترجمہ:- حقیقت یہ ہے کہ تمہارے لئے رسول اللہ کی ذات میں ایک بہترین نمونہ ہے۔

ان آیات سے معلوم ہوا کہ دین کے بارے میں جو کچھ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے نکلا، وہ حق تعالیٰ کا فرمودہ تھا۔ اور خود سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادِ گرامی سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے۔

واقعہ اس طرح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ حدیث لکھا کرتے تھے، یعنی جو کچھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم دین کے متعلق فرماتے، حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ اسے قلم بند کر لیا کرتے تھے۔ آپ ہی کا بیان ہے کہ ایک دفعہ قریش کے لوگوں نے مجھ سے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشر ہیں، بہت سی باتیں آپ غصے کی حالت میں فرمایا کرتے ہوں گے، اس لئے حدیث نہ لکھا کرو۔ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ قریش کے کہنے سے میں نے لکھنا بند کر دیا، اور سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا، تو آپ نے جواباً ارشاد فرمایا کہ تم لکھا کرو! پھر اپنے منہ کی طرف انگلی سے اشارہ کر کے فرمایا کہ میری زبان سے حق کے سوا اور کوئی بات نہیں نکلتی:

عن عبدالله بن عمرو قال: كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم أريد حفظه، فنهتني قریش وقالوا: أكتب كل شيء تسبعه ورسول الله صلى الله عليه وسلم بشر يتكلم في الغضب والرضا. فأمسكت عن الكتاب. فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأومأ بأصبعه إلى فيه فقال: أكتب فوالذي نفسي بيده! ما يخرج منه إلا حق. (۱)

(۱) سنن أبی داؤد، کتاب العلم، باب فی کتاب العلم، ج: ۳، ص: ۳۱۸، رقم الحدیث: ۴۶۳۶

دوسری طرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی پوری زندگی لائق اتباع نمونہ ٹھہری، اسی لئے قرآن نے پوری وضاحت کے ساتھ غیر مشروط طریقے پر حکم دیا:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا، وَاتَّقُوا اللَّهَ
إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿۱﴾ (الحشر)

ترجمہ:- اور رسول تمہیں جو کچھ دیں، وہ لے لو! اور جس چیز سے منع کریں، اُس سے رُک جاؤ! اور اللہ سے ڈرتے رہو! بے شک اللہ سخت سزا دینے والا ہے۔

بہر حال ”سنتِ نبوی“ تشریحِ اسلامی کا دوسرا مآخذ ہے۔

تشریحِ اسلامی کا تیسرا مآخذ ”اجماع“ ہے، اُصولیین نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے:

وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدين صالحين من
أمة محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم في عصر واحد على أمر. (۱)
ترجمہ:- ”اجماع“ لغت میں اتفاق کو کہتے ہیں، اور شریعت میں
اُمتِ محمدیہ کے مجتہدین صالحین کا ایک زمانے میں کسی امر پر اتفاق
کر لینا ”اجماع“ کہلاتا ہے۔

یہ ”اجماع“ فقہی احکام کے ثبوت کے لئے مضبوط دلیل ہے، اور ظاہر ہے کہ
ایک دور کے ماہرینِ شریعت اور علماء کا ایک زبان ہو کر کوئی بات کہنا، اپنے اندر بڑا وزن
رکھتا ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لا يجمع أمتي على ضلالة. (۲)

(۱) نور الأنوار، باب الإجماع، ص: ۲۱۹

(۲) سنن الترمذی، ابواب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، ج: ۳، ص: ۴۶۶

ترجمہ:- میری اُمت گمراہی پر جمع نہیں ہوگی۔
نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

يُدَالِلُهُ عَلَى الْجَمَاعَةِ فَمَنْ شَذَّ شَذَّ فِي النَّارِ^(۱)

ترجمہ:- حق تعالیٰ کی برکتیں اور اس کی طاقت جماعت کے ساتھ
ہے، جو شخص جماعت سے کٹ گیا، اس کا ٹھکانا جہنم ہے۔

یہ اور دوسری اس قسم کی حدیثیں ”اجماع“ کے محبت ہونے کو واضح کرتی ہیں، اور
وہ آیات بھی ”اجماع“ کے لئے دلیل کا کام دیتی ہیں، جس میں التزام جماعت اور
مشورے کا حکم دیا گیا ہے، اور افتراق سے روکا گیا ہے، یہ سب فقہی احکام میں ”اجماع“
کی حیثیت ثابت کرنے کے لئے بھی کافی ہیں۔

پھر یہ بھی پیش نظر ہے کہ ”اجماع“ خود کتاب و سنت کی دلیل پر ہی مبنی ہوتا ہے،
”اجماع“ کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ماہرین شریعت نے قرآن و سنت کو سامنے رکھا اور
اس سے استفادہ کئے بغیر جو کچھ اپنی رائے سے کہہ دیا وہ ”اجماع“ ہے، دین میں جو بات
بھی کتاب و سنت سے بے نیاز ہو کر محض اپنی رائے سے کہی جائے گی، وہ باطل ہے۔

علمائے اُمت یا ایسے ماہرین شریعت جو اپنی دیانت و تقویٰ میں ممتاز ہونے
کے ساتھ اُمت کے علماء و فقہاء کے نمائندہ کہلانے کے مستحق ہوں، ان کا قرآن و حدیث کی
روشنی میں کسی مسئلے پر رائے میں ایک ہو جانا بھی ایک دلیل شرعی اور قانون شریعت کا مصدر
اور اس کی بنیاد ہے۔

فقہ اسلامی کے یہ تین بنیادی مآخذ ہیں۔ درس نظامی میں ان تینوں موضوعات پر
تفصیلی مباحث سامنے آتی ہیں، جس سے کافی حد تک واقفیت ہو جاتی ہے۔ نیز اردو زبان
میں ان تینوں موضوعات پر کچھ نہ کچھ کام ہوا ہے۔ البتہ ”قیاس، استحسان، استحبابِ حال،

(۱) المستدرک علی الصحیحین، کتاب العلم، ج: ۱، ص: ۲۵۵، رقم الحدیث: ۳۹۳

مصالحِ مرسلہ، عُرف و عادت، قولِ صحابی، سید ذرائع، شرائع من قبلنا“ ان موضوعات پر تفصیل نہ درسِ نظامی میں سامنے آتی ہیں، اور نہ ہی اُردو زبان میں کوئی تفصیلی کتاب باوجود تلاشِ بسیار کے نظر سے نہیں گزری، اس لئے بندے نے اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کر کے ان موضوعات پر کام کا آغاز کیا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی کتاب ”اللمحہ“ اور ”الرسالۃ“ سے لے کر ”أصول الفقہ الإسلامی“ تک تمام متداول اُصولِ فقہ کی کتابوں سے استفادہ کرتا رہا، اس بات کی مکمل کوشش رہی کہ ان موضوعات سے متعلق اہم مباحث یکجا کر دی جائیں۔ چونکہ یہ موضوعات نہایت دقیق ہیں، اس لئے کافی محنت کرنی پڑی، اس بات کی بھی مکمل کوشش رہی کہ ہر بات باحوالہ لکھی جائے، اور عربی عبارت بھی نقل کی جائے تاکہ اہل علم حضرات اصل مرجع کا خود مطالعہ کریں۔

بندے نے زیادہ تر ان کتابوں سے استفادہ کیا: ”الفصول فی الأصول، أصول البزدوی، أصول السرخسی، المستصفی، المحصول فی علم أصول الفقہ، روضة الناظر، وجنة المناظر، نفائس الأصول فی شرح المحصول، منهاج الوصول إلی علم الأصول، کشف الأسرار شرح أصول البزدوی، الموافقات، البحر المحیط فی أصول الفقہ، التقرير والتحیید، فوائذ الرحموت شرح مسلم الثبوت، الوجیز فی أصول الفقہ، أصول الفقہ الإسلامی“۔

نیز بندے نے ”قیاس“ کے مضمون میں مولانا محمد متین ہاشمی، اور ”استحسان“ کے مضمون میں مولانا عبدالرحمن بخاری، اور ”سید ذرائع“ کے مضمون میں جناب پروفیسر محمد ارشد صاحب کے مضمون سے استفادہ کیا ہے۔ نیز راقم نے ان دو کتابوں سے بھی کافی استفادہ کیا ہے: ”فتویٰ نویسی کے رہنما اصول“ اور ”علم اُصولِ فقہ ایک تعارف“۔

چونکہ بندہ تصنیف و تالیف کے میدان کا شہسوار نہیں ہے، اور نہ اُردو ادب میں مہارت ہے، درسِ نظامی سے فراغت کے صرف ایک سال کا عرصہ گزرا ہے، اس لئے ان

موضوعات پر لکھنے کے لئے جس قدر کثرت مطالعہ، فن سے وابستگی، ممارست فی الکتاب کی ضرورت تھی، بندہ اس سے عاری ہے۔ اس لئے اس میں غلطیوں کے امکانات زیادہ ہیں، اگر اس میں کوئی خامی نظر آئے تو مطلع فرما کر عند اللہ ماجور ہوں۔

میں ان تمام حضرات کا شکر گزار ہوں، جنہوں نے میری اس تالیف میں میرے ساتھ کسی بھی قسم کی معاونت کی۔ اور جناب مشتاق ستی صاحب کا بھی نہایت ممنون و مشکور ہوں جنہوں نے بندے کی کتابوں کو نہایت اہتمام کے ساتھ شائع کروایا۔

اللہ رب العزت اس کتاب کو پڑھنے، پڑھانے والوں کے لئے نافع اور بندے کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے، آمین۔

محمد نعمان

استاذ جامعہ انوار العلوم،

میران، کنگری کراچی

یہ تصدیق ۱۴۳۳ھ

فون نمبر: 0332-2507075



”قیاس“

”قیاس“ کی لغوی تحقیق

”قیاس“ لغت میں (تقدیر) اندازہ لگانے کو کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے:

قست الأرض بالقصة۔

ترجمہ:- میں نے زمین کو ناپنے کی لکڑی سے ناپا۔

اسی طرح کلام عرب میں مستعمل ہے:

قست الغوب بالذراع۔

ترجمہ:- میں نے کپڑے کو گز سے ناپا۔

لغوی اعتبار سے ”قیاس“ میں اصل اور فرع کے درمیان تساوی ضروری ہے۔ نیز یہ بھی ضروری ہے کہ اصل اور فرع کے درمیان اصل کے حکم سے جو علت مستنبط ہو رہی ہے، ان کے مابین استواء ہو۔

”قیاس“ کی اصطلاحی تعریف

”قیاس“ کی اصطلاحی تعریف میں علماء کے مختلف اقوال ہیں:

۱۔ قاضی عبد الجبار معتزلی (متوفی ۴۱۵ھ) فرماتے ہیں:

وقال القاضي عبد الجبار: حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه

يضر ب من الشبه. ^(۱)

(۱) البحر المحيط في أصول الفقه، كتاب القياس، باب الأول في حقيقة القياس، ج: ۷، ص: ۸

ترجمہ:- ”قیاس“ کسی شئی کو دوسری شئی پر بعض احکام کے اعتبار سے ایک قسم کی مشابہت کے باعث محمول کرنے کو کہتے ہیں۔

۲- امام ابوہاشم رحمہ اللہ (متوفی ۲۲۶ھ) فرماتے ہیں:

وقال أبوہاشم: حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه.^(۱)

ترجمہ:- ”قیاس“ کسی شئی کو اس کے غیر پر محمول کرنے اور اس پر اس کے حکم کو جاری کرنے کو کہتے ہیں۔

۳- امام ابوالحسن بصری معتزلی (متوفی ۲۳۶ھ) فرماتے ہیں:

القياس هو إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم.

ترجمہ:- علت میں اشتراک کی وجہ سے اصل کے حکم کو فرع میں ثابت کرنا۔

علامہ آمدی رحمہ اللہ (متوفی ۶۳۱ھ) نے امام ابوہاشم اور قاضی عبدالجبار، اور ابوالحسن بصری رحمہم اللہ کی تعریفات بھی نقل کی ہیں، پھر ان تعریفات کو غیر جامع قرار دے کر باطل ٹھہرایا ہے۔^(۲)

۴- قاضی بیضاوی رحمہ اللہ (متوفی ۶۸۵ھ) فرماتے ہیں:

القياس إثبات مثل حكم المعلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت.^(۳)

ترجمہ:- قیاس کسی حکم معلوم کی طرح کا حکم علت میں اشتراک کی

(۱) البحر المحيط فی أصول الفقہ، کتاب القیاس، باب الأول فی حقيقة القیاس، ج: ۷، ص: ۸

(۲) دیکھئے تنصیل: الإحكام فی أصول الأحكام: الأصل الخامس فی القیاس فی تحقیق معنی

القیاس و بیان أركانہ، ج: ۳، ص: ۱۸۵

(۳) الإيجاز فی شرح المنہاج: الكتاب الرابع فی القیاس، تعريف القیاس، ج: ۳، ص: ۲

وجہ سے کسی دوسرے معلوم میں جاری کرنے کو کہتے ہیں۔

۵۔ علامہ تاج الدین سبکی رحمہ اللہ (متوفی ۷۷۱ھ) فرماتے ہیں:

القياس وهو حمل معلوم على معلوم لمساواة في علة الحكم عند الحامل.^(۱)

ترجمہ:- ”قیاس“ قائل کے نزدیک کسی حکم معلوم کی طرح کا حکم، حکم کی علت میں تساوی پائے جانے کی وجہ سے کسی دوسری چیز پر جاری کرنے کو کہتے ہیں۔

۶۔ علامہ آمدی رحمہ اللہ (متوفی ۶۳۱ھ) اور علامہ ابن حجاب رحمہ اللہ

(متوفی ۶۳۶ھ) ”قیاس“ کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

والمختار منها عند الأمدى وابن الحجاب أنه مساواة فرع لأصل في علة حكمه.^(۲)

ترجمہ:- ”قیاس“ حکم کی علت میں فرع اور اصل کے درمیان مساوات کا نام ہے۔

۷۔ علامہ عبید اللہ بن مسعود رحمہ اللہ (متوفی ۷۷ھ) فرماتے ہیں:

القياس تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة.^(۳)

ترجمہ:- ”قیاس“ کسی حکم کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کرنا ایسی علت کے ساتھ جو متحد ہو، اس کا ادراک محض لغت سے نہیں کیا جاسکتا۔

(۱) جمع الجوامع: الأصل الرابع القياس ج: ۲ ص: ۲۰۲

(۲) نہایۃ السؤل شرح منہاج الوصول: الكتاب الرابع فی القیاس ج: ۱ ص: ۳۰۳

(۳) التلویح علی التوضیح لمعن التنقیح: الرکن الرابع القیاس ج: ۲ ص: ۱۰۵

۸۔ ملا جیون رحمہ اللہ (متوفی ۱۱۳۰ھ) فرماتے ہیں:

القياس في اللغة التقدير وفي الشرع تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعلة.^(۱)

ترجمہ:- ”قیاس“ لغت میں اندازہ لگانے کو کہتے ہیں، اور اصطلاح شرع میں حکم و علت کے اعتبار سے فرع کا اندازہ اصل سے لگانے کا نام ”قیاس“ ہے۔

۹۔ زیادہ جامع تعریف راقم الحروف کے خیال میں امام ابو زہرہ کی ہے: إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه للإشتراك بينهما في علة الحكم.^(۲)

ترجمہ:- علت حکم میں مشارکت کے باعث امر غیر منصوص کا حکم امر منصوص کے مطابق بیان کیا جائے۔

قرآن کریم سے دو مثالیں

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوا كَافِعًا لَّكُمْ تَفْلِحُونَ ﴿۹۰﴾ (المائدة)

ترجمہ:- اے ایمان والو! شراب، کھوا، بت اور جھوٹے کے تیر، یہ سب ناپاک شیطانی کام ہیں، لہذا ان سے بچو! تاکہ تمہیں فلاح حاصل ہو۔

شراب کی حرمت کی علت ”اسکار“ ہے، لہذا یہ علت جس مشروب میں بھی پائی

جائے، وہ شراب کے حکم میں ہے اور حرام ہے۔

(۱) نور الأنوار، باب القیاس ص: ۲۲۳

(۲) أصول الفقه: القیاس ص: ۲۱۸

۲۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمٍ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ۚ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿۹۱﴾ (الجمعة)
ترجمہ:- اے ایمان والو! جب جمعہ کے دن نماز کے لئے پکارا جائے تو اللہ کے ذکر کی طرف لپکو، اور خرید و فروخت چھوڑ دو، یہ تمہارے لئے بہتر ہے، اگر تم سمجھو!

اس آیت کریمہ نے جمعہ کی اذان کے بعد بیع و شراء کو مکروہ قرار دے دیا۔ اس کی علت یہ ہے کہ جمعہ کے دن اذان کے بعد بیع و شراء میں مشغول ہونے سے اندیشہ ہے کہ آدمی نماز سے غافل ہو جائے، اور بہت ممکن ہے کہ نماز سے رہ جائے۔ اس حکم کی علت اشتغال عن الصلوٰۃ ہے۔ اب یہ علت اذان جمعہ کے بعد بھی جہاں کہیں پائی جائے گی، اس میں یہی حکم جاری کیا جائے گا، مثلاً اذان جمعہ کے بعد کسی مزدور کو اپنے کام میں لگائے رکھنا، رہن کے معاملات طے کرنا، عدالتوں میں مقدمات کی سماعت کرنا، یہ سارے کام اشتراک فی العلة کی وجہ سے مکروہ ہیں، حالانکہ نص قطعی رہن، اجارہ، یا قضا کے بارے میں وارد نہیں ہے۔

حدیث رسول سے دو مثالیں

۱۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لا يرث القاتل شيئاً^(۱)

یعنی اگر جلد وراثت حاصل کرنے کے ارادے سے کوئی وارث اپنے مورث کو قتل کر دے تو اسے وراثت نہیں دی جائے گی، مثلاً کسی بیٹے نے دیکھا کہ بوڑھا باپ زندہ

(۱) السنن الکبریٰ للبیہقی: کتاب الفرائض، باب لا يرث القاتل، ج: ۶، ص: ۳۶۵،

بیٹھا ہے، مرنے کا نام ہی نہیں لیتا، اور وہ سمجھتا ہے کہ بوڑھا جلدی مرے تو اس کے ترکے پر بحیثیت وارث کے قبضہ کرے۔ آخر کار نا اُمید ہو کر اس نے ایک دن بوڑھے باپ کو مار دیا تو ایسے وارثوں کے لئے رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے: ”لایرث“ وہ وارث ہی نہیں ہوگا، اور اس کو مقتول کے ترکے سے کچھ نہیں ملے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم مبارک کی علت استعجال قبل الوقت ہے، یعنی وقت آنے سے پہلے ہی اپنے حق کو حاصل کرنے کی خواہش، لہذا یہ علت استعجال جس حق میں بھی پائی جائے گی عقوبت کے طور پر صاحب حق کو اس کے حق سے محروم کر دیا جائے گا، مثلاً زید نے وصیت کی کہ میری موت کے بعد میرا مکان ندیم کو دے دیا جائے۔ ندیم زید کی موت کا انتظار کرتا رہا، لیکن اتفاق سے زید کو موت نہیں آئی، ادھر اس کا خیال تھا کہ زید جلدی مرے کہ میں اس کے مکان پر قابض ہو جاؤں، ناچار جذبہ استعجال سے متاثر ہو کر اس نے موصی یعنی زید کو قتل کر دیا، اس مسئلے میں بھی چونکہ وہی علت استعجال پائی جاتی ہے جو وارث میں پائی جاتی تھی، اس لئے اس مسئلے کو وارث والے مسئلے پر قیاس کر کے ندیم کو زید کی وصیت کردہ جائیداد سے بطور عقوبت محروم کر دیا جائے گا۔ یا مثلاً نص کے ذریعے دو بہنوں کو نکاح میں جمع کرنے کی حرمت ثابت ہے:

وَأَنْ تَتَمَتَّعُوا ابْنَيْنِ الْأُخْتَيْنِ (النساء: ۲۳)

ترجمہ:- یہ بھی حرام ہے کہ تم دو حقیقی بہنوں کو ایک نکاح میں جمع کرو۔

۲۔ یا حدیث سے ثابت ہے کہ لڑکی اور اس کی پھوپھی کو، لڑکی اور اس کی خالہ کو

ایک نکاح میں جمع نہیں کر سکتے، کیونکہ اس سے قطع رحمی پیدا ہوتی ہے۔^(۱)

اب اس علت کی بنا پر جہاں جہاں بھی قطع رحمی پیدا ہوگی، دو منکوحین ایک شخص کے نکاح میں جمع نہیں کی جاسکتیں۔ فقہاء نے اس کا اصول یہ مقرر کیا ہے کہ اگر منکوحین

(۱) صحیح ابن حبان، کتاب النکاح، باب حرمة المناکحة، ج: ۹، ص: ۴۲۳، رقم الحدیث: ۴۱۱۳

میں سے ایک کو مرد فرض کر لیا جائے اور شرعاً اس کا نکاح دوسری منکوحہ عورت سے جائز نہ ہو تو اس صورت میں تساوی فی العلة کی وجہ سے تساوی فی الحکم ہوگا اور جمع کرنا حرام ہو جائے گا، مثلاً لڑکی اور اس کی خالہ کو ایک شخص کے نکاح میں جمع نہیں کیا جاسکتا۔

یا مثلاً جس طرح کسی شخص کا کسی دستاویز پر دستخط تحریری مجتہد قرار پاسکتا ہے، اسی طرح اس انگوٹھے کا نشان بھی مشارکت فی علت کی وجہ سے مجتہد ہوگا، کیونکہ کسی شخص کا دستخط جس طرح اس شخص کی مرضی پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح انگوٹھے کا نشان بھی اس کی مرضی پر دلالت کرتا ہے۔ مندرجہ بالا مثالوں کا مقصود اس بات کو واضح کرنا تھا کہ اگر کسی خاص واقع میں نص موجود نہ بھی ہو، لیکن حکم منصوص کی علت اس میں پائی جائے تو تسویہ فی العلة کی وجہ سے تسویہ فی الحکم ہوگا، اور یہی ”قیاس“ ہے۔ اصولیین کی اصطلاح میں واقعہ منصوص کو اصل اور واقعہ محمول کو فرع یعنی مقیس علیہ کو اصل اور مقیس کو فرع کہتے ہیں۔

حجیت ”قیاس“ پر چوبیس آیات سے استدلال

تدوین حدیث اور اجتہاد کے قواعد منضبط ہونے کے بعد رائے و قیاس سے اجتہاد کی حجیت قرآن و حدیث سے ثابت کرنے کی شدید ضرورت محسوس ہوئی۔ امام شافعی رحمہ اللہ (متوفی ۲۰۴ھ) اور دوسرے ائمہ مجتہدین نے اجماع و قیاس اور خبر واحد کی حجیت کو قرآن و سنت سے ثابت کیا۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے سب سے پہلے جن آیات و احادیث سے ”قیاس“ کو ثابت کیا، ان سے پہلے فقہاء نے ان سے اس طرح استدلال نہیں کیا تھا۔ ان شاء اللہ! ہم یہ بتلائیں گے کہ ”قیاس“ کی حجیت قرآن مجید، سنت، اجماع، آثار و تعامل صحابہ اور عقلی دلائل سے ثابت ہے، یہ دلائل امام شافعیؒ سے قبل ہمیں نہیں ملتے، اس لئے تاریخی طور پر اس کا آغاز ہم امام شافعیؒ سے کرتے ہیں۔

امام شافعیؒ کا جیت ”قیاس“ پر چھ آیات سے استدلال

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ۚ (البقرة: ۱۵۰)

ترجمہ:- اور جہاں کہیں سے آپ باہر جائیں تو اپنا رخ نماز پڑھتے وقت مسجد الحرام کی جانب کر لیجئے۔ اور تم لوگ جہاں کہیں بھی ہو اپنا رخ (نمازوں میں) اسی طرف کیا کرو۔

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ ۚ (الانعام: ۹۷)

ترجمہ:- اور وہی ہے جس نے تمہارے لئے ستاروں کو پیدا کیا تاکہ ان کے ذریعے تم جنگل اور دریا (خشکی و تری) کی تاریکیوں میں راستہ معلوم کر سکو۔

وَعَلَّمَنَّا بِالنُّجُومِ هُمْ يَهْتَدُونَ ﴿۱۰﴾ (النحل)

ترجمہ:- اور بھی زمین میں بہت سے نشانات ہیں، اور وہ ستاروں سے بھی راستہ معلوم کیا کرتے ہیں۔

وَأَشْهَدُوا أَنِّي عَبْدٌ مِّنْكُمْ (الطلاق: ۲)

ترجمہ:- اور اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ کر لیا کرو۔

فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ (البقرة: ۲۸۲)

ترجمہ:- (اگر دو مرد میسر نہ ہوں) تو جن گواہوں کو تم قابل اطمینان سمجھ کر پسند کرو، ان میں سے ایک مرد اور دو عورتیں گواہ ہو جائیں۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ ۚ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعِيمِ يُحْكَمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَذَا بِلَاغِ الْكُفَّةِ (المائدة: ۹۵)

ترجمہ:- اے ایمان والو! جب تم احرام کی حالت میں ہو تو کسی شکار کو نہ مارو، اور جو شخص تم میں سے قصد اشکار مارے گا تو اس پر شکار کے مساوی جس کو مارا ہے چوپایوں میں سے بدلہ واجب ہوگا، جس کا تخمینہ تم میں سے دو معتبر شخص کریں گے، اور وہ چوپایہ حرم کعبہ میں پہنچایا جائے۔^(۱)

حجیت ”قیاس“ پر امام شافعیؒ کے تین دلائل

اؤل:- شارع نے مکلف کو یہ حکم دیا ہے کہ نماز پڑھتے وقت وہ کعبے کی طرف منہ کرے، اگر عین کعبے کی طرف منہ کرنا ممکن ہو، اس طرح کہ کعبہ سامنے نظر آ رہا ہو تو اس سے مکلف شارع کا عین مقصد پورا کرنے والا ہوگا۔ یعنی ظاہر اُور باطن دونوں طرح وہ حکم کی تعمیل کرے گا جب تک کعبہ سامنے رہے، اور اس کا دیکھنا ممکن ہو، اس وقت اس کے لئے عین کعبے سے رُخ پھیرنا جائز نہیں، اور جب کعبہ سامنے نہ ہو اور مکلف ظاہر و باطن میں شارع کا عین مقصد پورا نہ کر سکے، تو پھر بھی اس کے لئے یہ جائز نہیں کہ جس طرف چاہے رُخ پھیر لے بلکہ اس کو چاہئے کہ وہ عقل و فہم سے کام لے کر چاند، سورج، سمندر، پہاڑ، ستارے اور دوسری علامات کے ذریعے سمت کعبہ تلاش کرنے کی کوشش کرے، ان علامات کے ذریعے جب وہ سمت کعبہ تلاش کر کے اس طرف رُخ کرے گا تو گویا وہ ظاہر اُشارع کے حکم کی تعمیل کرے گا باطناً نہیں، اس مثال کو اب ہم قیاس پر منطبق کرتے ہیں، شارع مکلف سے یہ چاہتا ہے کہ جہاں تک ممکن ہو وہ شارع کے عین مطلوب تک پہنچے، جب مطلوب صراحت سے معلوم نہ ہو تو اس کو کوشش سے معلوم کرے، جس کو اجتہاد کہتے ہیں، قیاس میں یہی صورت ہے کتاب و سنت میں مذکورہ شرعی احکام پر براہ راست عمل کرنا شارع کے عین مطلوب تک پہنچنا ہے، یہ اس صورت میں ممکن ہے جب کسی مسئلے کے بارے

(۱) الرسالة: باب بیان الخامس، ص: ۳۵، ۳۴

میں کتاب و سنت میں حکم موجود ہو، اس کو حکم منصوص علیہ کہتے ہیں۔ جب یہ حکم موجود نہ ہو تو پھر قیاس سے کام لے گا، یعنی اپنی عقل و فہم سے کام لے کر اجتہاد کے وہ طریقے اختیار کرے، اور ان دلائل و علامات کو تلاش کرے جو اس کو مطلوب تک پہنچا دیں، یعنی منصوص احکام کی علت نکال کر اس کم کا اطلاق اشتراکِ علت کی بنا پر ان امور میں کرے جن کے بارے میں نص موجود نہ ہو، اس عمل سے مکلف ظاہر اُشارع کے مطلوب تک پہنچے گا، باطناً نہیں، اس لئے قیاس پر مبنی حکم ظنی ہوتا ہے کہ نہ قطعی۔

دوم:- امام شافعی رحمہ اللہ نے شہادت کے بارے میں دو آیتیں پیش کی ہیں، جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گواہ عادل یعنی معتبر، ثقہ اور معاشرے میں پسندیدہ شخص ہونا چاہئے، تاہم شارع نے عادل کی تعیین حاکم کے اجتہاد پر چھوڑ دی، کیونکہ مکلف عین عدل تک جو شارع کا مطلوب ہے، نہیں پہنچ سکتا۔ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص ظاہر میں عادل ہو، اور باطن میں نہ ہو، حقیقت کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو ہے، اس لئے انسان کو صرف اس قدر مکلف بنایا گیا ہے کہ ظاہری علامات سے کسی شخص کے عادل ہونے کا علم ہو سکتا ہے، باطناً نہیں، اس کوشش کے بعد حاکم کی ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے کہ کیونکہ ظاہر و باطن اس معاملے میں مقصود تک پہنچنا ممکن نہیں، یہ مکلف کی قدرت سے باہر ہے، قیاس میں بھی یہی صورت ہے۔

سوم:- اگر کوئی حاجی حالتِ احرام میں شکار مارے تو اس کے بدلے میں اس شکار کے مثل کوئی چوپایہ خرید کر حدودِ حرم میں قربان کرے، اور اس کا گوشت فقراء میں تقسیم کر دے۔

مقتول شکار کے برابر جانور کا تخمینہ دو عادل شخص کریں گے، صحابہ کے دور میں بھی ایسے واقعات پیش آئے تھے، اور انہوں نے بچو کے بدلے میں مینڈھا، ہرنی کے بدلے میں بکری، خرگوش کے بدلے میں بکری کا بچہ، اس طرح موش (چوہا) کے بدلے میں بھی بکری کا بچہ صدقہ کیا تھا، صحابہ رضی اللہ عنہم نے جو یہ جانور شکار کے مختلف جانوروں کے

بدلے میں تجویز کئے تھے، یہ قطعی و یقینی طور پر ان کے مساوی نہیں تھے۔ یہ متبادل محض تقریبی تھا، کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے کہ شکار کے جنگلی جانوروں کے بالکل مشابہہ چوپایوں میں کوئی جانور موجود ہو، اور اس کو صدقہ کیا جائے۔

اسی لئے اس کے تخمینے کا فیصلہ دو معتبر شخصوں پر چھوڑا گیا ہے، یہ بدلہ ان کے مساوی ظاہراً ہوگا، باطناً نہیں۔ تاہم یہ دونوں عادل شخص اس کی تعبیر بغیر علامات اور آثار کے اپنی خواہش سے نہیں کر سکتے، اس کے لئے انہیں ظاہری قرائن سے اس کا فیصلہ کرنا ہوگا، ان قرائن سے انسان مطلوب تک پہنچ سکتا ہے، یہی صورت قیاس میں ہے۔^(۱)

ان تینوں دلیلوں سے امام شافعی رحمہ اللہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ جن مسائل کے بارے میں منصوص احکام موجود نہ ہوں، ان کے بارے میں قیاس کی بنیاد پر اجتہاد کرنا مجتہد پر فرض ہے، کیونکہ مجتہد کو اپنی رائے اور خواہش سے شرعی حکم دریافت کرنے کی اجازت نہیں ہے، مجتہد جب دلائل کی بنیاد پر کوئی حکم دریافت کرے گا تو گویا وہ کتاب و سنت کے منصوص احکام پر بالواسطہ عمل کرے گا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک قیاس کی تعریف

والقياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة لأنها علم الحق المفترض طلبه كطلب ما وصفت قبله من القبلة والعدل والمثل.^(۲)

ترجمہ:- کتاب و سنت میں جو احکام موجود ہیں، ان کے مطابق دلائل کے ذریعے شرعی حکم تلاش کرنے کو قیاس کہتے ہیں، کیونکہ یہ دونوں اس حق کی نشانیاں ہیں، جس کی تلاش فرض ہے، اس سے قبل

(۱) الرسالة: باب البيان الخامس، ص: ۳۶، ۳۵

(۲) الرسالة: باب البيان الخامس، ص: ۳۶

میں اس کی مثالیں بیان کر چکا ہوں، جیسے تلاشِ سمتِ قبلہ، شاہدِ عادل، اور مقتولِ شکار کے مساوی کوئی پالتو چوپایہ۔

اس تعریف سے امام شافعی رحمہ اللہ کا مقصد یہ ہے کہ جس طرح قرآن و سنت میں منصوص احکام کا جاننا فرض ہے، اس طرح قیاس کے ذریعے ان سے احکام مستنبط کرنا بھی فرض ہے، ان دلائل کا ماحصل یہ ہے کہ جن مسائل کے حل میں انسانی عقل و رائے کا دخل ہے، ان کے بارے میں اجتہاد کے ذریعے معلوم کئے ہوئے کسی حکم کو قطعی و یقینی نہیں کہا جاسکتا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے بعد اصول فقہ پر لکھی جانے والی کتابوں میں اسی طرح قرآن و سنت، آثارِ صحابہ، اجماعِ صحابہ، اور عقلی دلائل سے حجیتِ قیاس کو ثابت کیا گیا ہے۔ علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ (متوفی ۷۰۷ھ) نے اپنی کتاب ”الفصول فی الأصول“ میں قیاس کے جواز میں بے شمار دلائل پیش کئے ہیں، متاخرین فقہاء نے بھی انہی آیات و احادیث سے استدلال کیا ہے، اور بعض نے ان پر اضافہ کیا ہے، حجیتِ قیاس کے بارے میں پہلے ہم قرآن مجید کی آیات پیش کریں گے، اس کے بعد ان احادیث، آثار اور عقلی دلائل سے بحث کریں گے، جن کو علمائے اصول نے دلیل میں پیش کیا ہے۔

علامہ ابوبکر جصاصؒ کا حجیتِ قیاس پر اٹھارہ آیات سے استدلال

وَالْوَالِدَتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَتِيْنَ كَامِلَتَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَتِّهَ
الرِّضَاعَةَ ۖ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۖ لَا
تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَارَّ وَالِدَتُهَا بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ
بِوَلَدِهِ ۖ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ۚ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ
مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۚ (البقرة: ۲۳۳)

ترجمہ:- اور مائیں اپنی اولاد کو پورے دو سال دودھ پلائیں، یہ حکم

اس کے لئے ہے جو شیر خوارگی کی مدت پوری کرنا چاہے، ان دودھ پلانے والی عورتوں کا روٹی، کپڑا دستور کے موافق بچے والے یعنی باپ کے ذمہ ہے۔ اگر دونوں ماں باپ آپس کی رضامندی اور باہمی مشورے سے دودھ چھڑانا چاہیں تو ان پر کچھ گناہ نہیں۔

اس آیت میں دودھ پلانے والی عورتوں کو دستور کے مطابق روٹی کپڑا یا اجرت دینے کا حکم ہے، اگر والدین بچے کا دودھ چھڑانا چاہیں تو باہمی مشورے سے ایسا کر سکتے ہیں، اس آیت میں دودھ پلانے والی کو کھانا کپڑا کیسا اور کتنا دیا جائے اس کی کوئی تعیین نہیں ہے، اسی طرح والدین کو دو سال سے پہلے بچے کا دودھ چھڑانے کا اختیار دیا گیا ہے، اس آیت میں ان مسائل کو آدمی کی رائے اور صوابدید (ظن غالب) پر چھوڑا گیا ہے، اس سے رائے و قیاس کے استعمال کا جواز نکلتا ہے:

فَدَلَّتْ هَذِهِ الْآيَةُ عَلَى جَوَازِ الْإِجْتِهَادِ مِنْ وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: وَعَلَى الْوَلَدَيْنِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ. وَالْمَعْرُوفُ إِنَّمَا يُوَصُّوْلُ إِلَيْهِ بِغَالِبِ الظَّنِّ وَالرَّأْيِ، إِذْ لَيْسَ لَهُ مَقْدَارٌ مَعْلُومٌ مِنْ نَصِّ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَإِجْمَاعِ الْأُمَّةِ، وَإِنَّمَا هُوَ عَلَى قَدْرِ الْحَالِ وَمَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْمَرْضِعُ وَالْمَرْضُوعَةُ وَالْوَجْهُ الْآخَرُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا. وَلَيْسَ لِمَا يَقَعُ التَّرَاضِيُّ عَلَيْهِ حَدٌّ مَعْلُومٌ عَلَى حَسَبِ مَا يَغْلِبُ فِي الظَّنِّ، لِأَنَّهُ عُلِقَ بِالشَّوَرَةِ وَالْمَشَاوَرَةِ لَا تَقَعُ فِي شَيْءٍ فِيهِ تَوْقِيفٌ أَوْ اتِّفَاقٌ، أَوْ دَلِيلٌ قَائِمٌ، وَإِنَّمَا هُوَ اسْتِخْرَاجُ رَأْيٍ عَلَى غَالِبِ الظَّنِّ. (۱)

(۱) الفصول فی الأصول: الکلام فی إثبات القیاس والإجتہاد باب ذکر الدلالة علی إثبات

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَكُمْ بِمَسُوْهُنَ أَوْ تَفْرِضُوا
لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمَتَّعُوْهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرَهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ ۚ

(البقرة: ۲۳۶)

ترجمہ:- اگر تم عورتوں کو ایسی حالت میں طلاق دو کہ نہ تم نے ان کو
ہاتھ لگایا ہو، اور نہ تم نے ان کا مہر مقرر کیا ہو، تو تم پر کوئی گناہ نہیں،
(ہاں طلاق دینے کے بعد ایسی عورتوں سے حسن سلوک کرو)
صاحب وسعت پر اس کی حیثیت کے موافق لازم ہے، اور
تنگ دست پر اس کی حیثیت کے موافق۔

سورہ بقرہ: ۲۴۱ اور احزاب: ۴۹ کی آیات بھی اسی موضوع سے متعلق ہیں، اور
ان میں بھی ایسے ہی احکام ہیں، ان آیات میں شوہر کو حکم ہے کہ مطلقہ بیوی کو مہر کے علاوہ
ایک جوڑا بھی دے، لیکن آیت میں اس کی کوئی تعیین نہیں کی گئی، یہ شوہر کی رائے، دستور،
اور اس کے غالب ظن پر چھوڑا گیا ہے:

وَلَا سَبِيلَ إِلَى الْوُقُوفِ عَلَى مَقْدَارِ هَذِهِ الْمَتْعَةِ إِلَّا مِنْ طَرِيقِ
الْإِجْمَاعِ وَغَالِبِ الظَّنِّ لِإِخْتِلَافِ أَحْوَالِ النَّاسِ فِي الْيَسَارِ
وَالْإِعْسَارِ^(۱)

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيْمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ ۚ

(البقرة: ۲۳۹)

ترجمہ:- سو اگر تم لوگوں کو اس کا ڈر ہو کہ وہ دونوں میاں بیوی حدود
خداوندی کو قائم نہ رکھ سکیں گے تو اس مال کے دینے میں ان دونوں
پر کچھ گناہ نہیں، جو عورت خاوند کو دے کر جان چھڑا لے۔

(۱) الفصول فی الأصول: الكلام فی إثبات القياس والإجماع باب ذکر الدلالة علی إثبات
الإجماع والقياس ج: ۴ ص: ۲۵، ۲۴

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ ۖ قُلْ اصْلَحْ لَهُمْ خَيْرًا ۚ (البقرة: ۲۲۰)

ترجمہ:- اور لوگ آپ سے یتیموں کا حکم دریافت کرتے ہیں، آپ فرما دیجئے ہر صورت ان کے حال کی اصلاح کرنا بہتر ہے، اور اگر تم ان کے خرچ کو شامل کرو، تو وہ تمہارے بھائی ہیں۔

فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۚ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ (آل عمران: ۱۵۹)

ترجمہ:- سو اب آپ ان کو معاف کر دیجئے اور ان کے لئے خدا سے بخشش طلب کیجئے، اور ان سے اہم کاموں میں مشورہ طلب کرتے رہا کیجئے، پھر جب آپ کسی چیز کا پختہ ارادہ کر لیں تو اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کیجئے۔

ان آیات میں کئی احکام بیان کئے گئے ہیں اور بعض صورتوں میں انسان کی رائے و عقل پر فیصلہ چھوڑ دیا گیا ہے۔ زوجین کے درمیان نباہ نہ ہونے کی صورت میں طلع کا حکم ہے، لیکن اس میں بھی رقم کی مقدار تعین نہیں کی گئی، اور اس کو زوجین کی مرضی پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ آپس کی رضامندی سے جتنی رقم مناسب سمجھیں مقرر کر لیں۔ اسی طرح یتیموں کی اصلاح حال کا معاملہ ان کے اولیاء کی صوابدید پر چھوڑا گیا ہے کہ وہ چاہیں تو ان کے مال اپنے مال کے ساتھ ملا لیں یا علیحدہ رکھیں، جس میں یتیموں کی فلاح و بہبود ہو، وہ کریں۔ ایسا ہی مشورے کا معاملہ ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اہم امور میں صحابہ سے مشورہ کرنے کا حکم ہے، ظاہر ہے کہ باہمی مشورے میں اختلاف رائے ہوتا ہے، اور مختلف لوگ اپنی اپنی رائے پیش کرتے ہیں، بعض ایسے امور جن کے بارے میں قرآن مجید میں کوئی حکم نہ ہوتا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی اپنی رائے دیتے تھے، وہ آپ کا اجتہاد تھا۔

علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ نے اس آیت کے ذیل میں ایک واقعہ یہ بھی ذکر کیا

ہے کہ ایک جنگ کے موقع پر ایک صحابی نے آپ سے یہ بھی دریافت کیا کہ فوج کے پڑاؤ کی جو جگہ آپ نے تجویز فرمائی ہے، کیا وہ وحی کے ذریعے آپ کو بتلائی گئی ہے، یا آپ نے اپنی رائے سے تجویز فرمائی ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں نے اپنی رائے سے تجویز دی ہے۔ ان آیات سے بھی انسانی عقل، فہم و بصیرت اور اجتہاد میں رائے کے استعمال کا جواز نکلتا ہے:

ویدل علیٰ ذلک أن الحباب بن المنذر، قال للنبی صلی اللہ علیہ وسلم لما نزل منزلاً یزید المشرکین فی وقعة بدر أ رأیت یا رسول اللہ! هذا المنزل الذی نزلتہ؟ أبأمر اللہ هو فنسلم لأمر اللہ أم بالرأی والمکیدۃ؟ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: هو بالرأی. (۱)

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَمِينِ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلِي وَلَوْلَا زُرْعٌ، فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُعْلِلُوا فَوَاحِدَةً (النساء: ۳)

ترجمہ:- اگر تم کو اس بات کا اندیشہ ہو کہ تم یتیم لڑکیوں کے بارے میں انصاف نہ کر سکو گے تو ان کے بجائے اور عورتیں جو تم کو پسند ہوں ان میں سے دو دو، تین تین، اور چار چار عورتوں سے نکاح کر لو، پھر اگر تم کو یہ خوف ہو کہ تم چند عورتوں کے درمیان انصاف نہ کر سکو گے تو پھر ایک ہی بیوی پر اکتفا کرو۔

وَابْتَئِلُوا الْيَمِينِ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ، فَإِنْ أَنْسَمْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ، (النساء: ۶)

ترجمہ:- اور یتیموں کی عقل و شعور کا جائزہ لیتے رہا کرو یہاں تک کہ

(۱) الفصول فی الأصول: الكلام فی إثبات القیاس والإجتهاد باب ذکر الدلالة علی إثبات

الإجتهاد والقیاس، ج: ۳، ص: ۲۶

جب وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں پھر اگر تم ان میں اہلیت دیکھو تو ان کے مال ان کے سپرد کر دو۔

وَالَّذِي يَأْتِيَنَّهَا مِنْكُمْ فَادْخُلُوهَا، فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا (النساء: ۱۶)

ترجمہ:- اور تم میں سے جو شخص بدکاری کے مرتکب ہوں تو تم ان دونوں کو اذیت پہنچاؤ، پھر اگر وہ دونوں توبہ کریں اور آئندہ اپنی اصلاح کر لیں تو تم ان دونوں سے درگزر کرو۔

وَالَّذِي تَخَافُونَ نُفُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاطْرَبُوهُنَّ (النساء: ۳۴)

ترجمہ:- اور جن عورتوں کی سرکشی کا تم کو ڈر ہو، پہلے ان کو سمجھاؤ، پھر ان کو ان کے بستروں میں تنہا چھوڑ دو، پھر ان کو مارو۔

وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُفُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا (النساء: ۱۲۸)

ترجمہ:- اگر کسی عورت کو اپنے خاوند کی طرف سے زیادتی یا بے رغبتی کا خوف ہو تو دونوں پر اس میں کوئی گناہ نہیں کہ وہ آپس میں کسی طور پر صلح کر لیں۔

ان آیات میں بھی کئی احکام بیان کئے گئے ہیں اور تفقہ حالات کے بعد مناسب فیصلہ کرنے کی طرف توجہ دلائی گئی ہے، تعدد ازواج کی اجازت اس شرط کے ساتھ دی گئی ہے کہ چار بیویوں کے ساتھ انصاف کے ساتھ برتاؤ کیا جائے، یہ بات شوہر کی صوابدید پر چھوڑ دی گئی ہے کہ وہ چاروں کے ساتھ کس طرح سلوک کرے کہ ان میں سے کسی کو شکایت نہ ہو۔ یموں کے اولیاء کو یہ حکم ہے کہ بالغ ہونے پر ان کا مال ان ہی کے سپرد کر دیا جائے، بشرطیکہ ان میں فہم و فراست اور عقل و شعور کے آثار موجود ہوں، اس کا انحصار بھی ان کے

ادراک پر ہے کہ وقتاً فوقتاً وہ اس کا جائزہ لیتے رہیں۔ حدِ زنا کا حکم نازل ہونے سے پہلے بدکاری کی سزا صرف ایذا رسانی تھی، ظاہر ہے اس کو قاضی کی صوابدید پر چھوڑا گیا تھا۔ اسی طرح بیوی کی نافرمانی یا اس کے ساتھ شوہر کی بدسلوکی کا فیصلہ انسانی عقل و رائے سے ہی کیا جائے گا، ان کے درمیان مصالحت کا تعلق ان کے باہمی معاملات اور ثالثوں کی رائے سے ہے، تفقہ حالات کے بعد ثالث صلح کر دیں، یا خود ہی اپنے معاملات کو سلجھالیں:

وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَابْتَغُوا إِلَيْنِي حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ، فَإِنْ أَنتُم مِّنْهُمْ رُّشَدًا فَأَدْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ، وَالْإِبْتِلَاءُ وَإِنْسَاسُ الرُّشْدِ إِنَّمَا يَكُونَانِ بِالْإِجْتِهَادِ، وَغَالِبُ الظَّنِّ عَلَىٰ حَسَبِ مَا يَظْهَرُ مِنْ حَزْمِ الْيَتِيمِ وَحِفْظِهِ لَأَمْوَالِهِ وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ وَالَّذِينَ يَأْتِيهِنَّ مِنْكُمْ فَاذْكُوهُنَّ، فَإِنْ تَابَتْ وَأَصْلَحَ فَأَعْرِضُوا عَنْهُنَّ، وَكَانَ ذَلِكَ حَدِّ الزَّانِئِينَ وَلَمْ يَكُنْ لِلأُذَى حَدٌّ مَّعْلُومٌ يَصَارُ إِلَيْهِ وَإِنَّمَا كَانَ عَلَىٰ حَسَبِ مَا يَغْلِبُ فِي الظَّنِّ أَنَّهُ أَذَى وَقَالَ تَعَالَى: وَالَّذِينَ يَخْتَفُونَ نُسُورَهُمْ فَعِظُواهُمْ وَابْجُرُوهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ وَاطْرِبُوهُمْ، وَهَذَا الْوَعِيدُ إِنَّمَا هُوَ بِحَسَبِ مَا يُوْدَىٰ إِلَيْهِ الْإِجْتِهَادُ وَكَذَلِكَ الْهَجْرَانِ وَالضَّرْبُ وَقَالَ تَعَالَى: وَإِنْ امْرَأَةٌ خَالَتْ مِنْ بُعْلِهَا نُسُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا، وَهَذَا الْخَوْفُ عَلَىٰ حَسَبِ مَا يَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ وَكَذَلِكَ الصَّلَاحُ عَلَى حَسَبِ مَا يَرِيَانَهُ صَلَاحًا فِي غَالِبِ رَأْيِهِمَا. ^(۱)

لَا خَيْرَ فِي كَيْدِهِمْ مِّنْ تَجْوِبِهِمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ، (النساء: ۱۱۳)

(۱) الفصول فی الأصول: الکلام فی إثبات القیاس والإجتهاد باب ذکر الدلالة علی إثبات الإجتهاد والقیاس ج: ۳ ص: ۲۷

ترجمہ:- عام لوگوں کی سرگوشی میں بسا اوقات بھلائی نہیں ہوتی، مگر ہاں وہ لوگ جو خیرات کرنے یا کسی اور نیک کام کرنے یا لوگوں کے درمیان صلح صفائی کرانے کی ترغیب دیں۔

اس آیت میں صدقہ، حسن سلوک، اور لوگوں کی اصلاح حال کا حکم ہے، ان امور کے بارے میں جو مشورے ہوں گے ان میں خیر ہے، ظاہر ہے اس قسم کے امور کا تعلق بھی تفقہ حالات اور عقل و فہم سے کام لے کر رائے دینے سے ہے۔

فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۖ

(البقرة: ۱۹۳)

ترجمہ:- سو جو کوئی تم پر زیادتی کرے، تو تم بھی اس کو زیادتی کی سزا دو جیسی زیادتی اس نے تم پر کی ہے۔

وَإِذَا الْقُرْبَىٰ حَقُّهُ وَالْيَسِيرُ وَالْأَيْنُ السَّيْلُ وَلَا تُجْزَىٰ تَبَذُّهُ ۝۱۰

(بنی اسرائیل)

ترجمہ:- اور قربات دار کو اس کا حق دیا کرو، اور مسکین کو، اور مسافر کو بھی (ان کا حق) دیا کرو، اور بے جا اور بے موقع نہ اڑایا کرو۔

وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ۝

(الفرقان)

ترجمہ:- اور وہ خرچ کرتے ہیں تو نہ فضول خرچی کرتے ہیں اور نہ وہ خرچ کرنے میں تنگی کرتے ہیں، اور ان کا خرچ کرنا ان دونوں باتوں کے درمیان اعتدال کے ساتھ ہوتا ہے۔

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۖ (النور: ۵۵)

ترجمہ:- تم میں سے جو لوگ ایمان لائے اور نیک عمل کرتے رہے، ان سے خدا کا وعدہ ہے کہ وہ انہیں زمین میں اسی طرح حکمران بنائے گا، جس طرح ان کو حکمران بنایا تھا جو ان سے پہلے تھے۔

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ (النساء: ۵۹)

ترجمہ:- پھر اگر تم کسی بات میں باہم جھگڑنے لگو تو اس بات کو اللہ اور رسول کی طرف لوٹایا کرو بشرطیکہ تم اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتے ہو۔

وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (النحل)

ترجمہ:- اور آپ پر بھی ہم نے یہ قرآن نازل کیا ہے تاکہ جو احکام لوگوں کے لئے نازل کئے گئے ہیں، وہ احکام آپ ان کے روبرو خوب کھول کر بیان کر دیں، اور تاکہ وہ لوگ غور و فکر کریں۔

ان سب آیات میں قدر مشترک یہ ہے کہ بعض امور انسان کی رائے اور غالب ظن پر چھوڑے گئے ہیں، مثلاً تمہارے ساتھ اگر کوئی زیادتی کرے تو اس زیادتی کے بقدر تم بھی اس کے بدلے میں اس کو سزا دے سکتے ہو۔ لیکن اس سزا کی مقدار کا فیصلہ انسان کی غالب رائے اور ظن پر چھوڑا گیا ہے۔ ایک آیت میں رشتہ داروں، غریبوں اور مسافروں پر خرچ کرنے کا حکم ہے، بشرطیکہ اس میں اسراف نہ ہو، جس کا اندازہ انسان اپنی حیثیت کے مطابق خود ہی کر سکتا ہے۔ اسی طرح صدقہ، خیرات اور دیگر نفقات میں اسراف سے بچنے اور میانہ روی اختیار کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس آیت میں انسان کی صوابدید پر منحصر ہے کہ وہ اپنی ضروریات پر کتنا خرچ کرتا ہے اور دوسروں پر کتنا؟ ایک آیت میں

اللہ تعالیٰ کی طرف سے مسلمانوں کو حکومت اور اقتدار دینے کا وعدہ کیا گیا ہے، اس صورت میں لوگوں کو کسی ایسے شخص کو جو خلافت کا اہل ہو، منتخب کرنا ہوگا، ظاہر ہے اس کا انتخاب لوگوں کی رائے اور فہم و بصیرت پر منحصر ہے کہ وہ کس کو منتخب کرتے ہیں۔ مطلوب تو یہ ہے کہ سب سے بہتر اور سب سے اہل اور باصلاحیت آدمی کو منتخب کریں، لیکن اس میں تسامح کا امکان ہے۔ اگلی آیت میں اس طرف اشارہ ہے کہ رائے و عقل سے اجتہاد کے نتیجے میں شرعی احکام میں جو اختلاف ہو وہ قرآن و سنت کی طرف رجوع کرنے سے دور کیا جاسکتا ہے۔ آخری آیت میں تین امور کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔

اول یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن مجید کی آیات کی خود تشریح فرمادی ہے، اور کوئی آیت خفا کے درجے میں نہیں ہے۔

دوم یہ کہ جو آیات مجمل ہیں، ان کی وضاحت سنت سے کی جاسکتی ہے، کیونکہ اس قسم کی آیات کی تصریحات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں۔

سوم یہ کہ ایسے مسائل جن کے بارے میں قرآن مجید میں احکام موجود نہیں ہیں، ان کے بارے میں آیات میں غور و فکر اور قیاس کے ذریعے احکام مستنبط کئے جاسکتے ہیں۔

وقال تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيِّدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ
وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِمَّا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ
ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَذَا بَلَغَ الْكُفْبَةُ. حكم العدلين بالمثل هو إنما
من طريق الرأي. وكذلك قوله تعالى: فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ
فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ. وقال تعالى: وَإِذَا
ذَا الْقُرْبَىٰ حَقُّهُ وَالْيَتَامَىٰ وَالسَّبِيلَ. وإنما يؤتون ما يغلب
في الظن أنه مقدار الكفاية وسد الخلة. وقال تعالى: وَالَّذِينَ إِذَا
أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا والعدل

الذی بینہما لا یوصل إلیہ إلا من طریق الاجتہاد وقال تعالیٰ:
وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي
الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۚ الآية. وأجمعت الأمة
سواء الرافضة أن هذا الاستخلاف إنما يكون في كل وقت
باجتہاد المسلمین وآرائهم، فیمین یرونہ موضعاً للخلافة
لفضله، وأنه أصلح للأمة من غیرہ. وقال تعالیٰ: فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي
شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ ۚ وظاہرہ یقتضی أن التنازع واقع في غير المنصوص
عليه، إذ كانت العادة أن التنازع والاختلاف بين المسلمین
لا یقعان فی المذکور بعینه. فإنه أمر برّد المتنازع فیہ إلی کتاب
اللہ تعالیٰ وإلی رسولہ -صلی اللہ علیہ وسلم- فی حیاتہ، وسنتہ بعد
وفاتہ. والرد إلی الکتاب والسنة إنما هو باستخراج حکمہ منہ
بالاتحاد والنظر. (۱)

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ ۖ (الحشر)

ترجمہ:- اے آنکھوں والو! عبرت حاصل کرو۔

حجیت قیاس کو ثابت کرنے کے لئے یہ سب سے اہم اور بنیادی آیت ہے۔
علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ و دیگر علمائے اصول نے اس آیت پر بہت تفصیل
سے بحث کی ہے، ان سب کا اس پر اتفاق معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت میں اس طرف اشارہ
کیا گیا ہے کہ قرآن و سنت میں جن مسائل کے بارے میں احکام موجود نہ ہوں، ان کو قیاس
سے مستنبط کرنا چاہئے۔

(۱) الفصول فی الأصول: الکلام فی إثبات القیاس والاجتہاد باب ذکر الدلالة علی إثبات
الاجتہاد والقیاس، ج: ۳ ص: ۲۸، ۲۹

عربی لغت اور اصول فقہ کی کتابوں میں لفظ اعتبار پر جو قیاس کا مترادف ہے بہت مفصل بحثیں ہیں، ہم اختصار کے ساتھ اس کے لغوی معنی یہاں نقل کرتے ہیں۔

”عبرة“ کے لفظی معنی ہیں کہ کسی چیز، نہر یا دریا کو پار کرنا۔ اعتبار ایک چیز کو دوسری سے مقابلہ کرنے کو بھی کہتے ہیں۔ درہموں کے لئے جب اعتبار کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے مراد ان کی جانچ پڑتال ہے کہ کھرے کھوٹے کی پہچان ہو جائے۔ اگر اعتبار عبرة سے ماخوذ سمجھا جائے تو اس کے معنی عبرت حاصل کرنا ہیں، یعنی ماضی کے واقعات سے سبق لینا۔ عربی کے بعض محاورے اس طرف اشارہ کرتے ہیں، مثلاً کہا جاتا ہے: ”اعتبر بما مطی“ اس نے ماضی کے واقعات سے نصیحت حاصل کی۔ ”السعيد من اعتبر بغيرة“ سعادت مند وہ ہے کہ جو دوسرے سے عبرت لے۔ تعبیر الرویا اور تعبیر الدنایر میں عقل و فہم سے کام لینے کی طرف اشارہ ہے۔ اس لفظ کے جتنے بھی مشتقات ہیں، ان سب میں تقابل، غور و فکر یا نصیحت حاصل کرنے کا مفہوم پایا جاتا ہے۔

اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے علمائے اصول قیاس کو لازمی قرار دیتے ہیں۔ ان آیات میں ایک تاریخی واقعے کی طرف اشارہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پیش آیا تھا۔ بنو نضیر کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ یہ معاہدہ تھا کہ وہ غیر جانب دار رہیں گے، لیکن غزوہٴ احد میں مسلمانوں کی شکست کے بعد انہوں نے اس معاہدے کی خلاف ورزی کی اور اپنے قلعوں میں محصور ہو گئے، مسلمانوں نے یہ محاصرہ اس شرط پر ختم کیا کہ وہ مدینہ سے نکل جائیں۔ یہودیوں کا خیال تھا کہ وہ قلعہ بند ہونے کے بعد محفوظ ہو جائیں گے، اور مسلمان ان کو کوئی نقصان نہ پہنچا سکیں گے، لیکن ان کا یہ خیال غلط نکلا اور انہیں شکست اٹھانی پڑی۔ سورہٴ حشر کی ابتدائی آیات میں اس کا ذکر ہے، ان کی اس عبرت ناک شکست کو اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے لئے ایک مثال اور نمونہ بنا کر پیش کیا، اور اس سے نصیحت حاصل کرنے کا حکم دیا۔ اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے علامہ ابو بکر جصاص رحمہ اللہ (متوفی ۷۷۰ھ) فرماتے ہیں:

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ - وَالْمَعْنَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ أَنَّ أَحْكَمَ الْإِسْلَامِ فَعَلْ
مِثْلَ فَعَلِهِمْ بِاسْتِحْقَاقِ الْعُقُوبَةِ وَالنَّكَالِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى لَمَّا
يَقْدُمُوا عَلَى مِثْلٍ مَا أَقْدَمُوا عَلَيْهِ، فَيَسْتَحِقُّوا مِثْلَ مَا اسْتَحَقُّوا
فَدَلَّ عَلَى أَنَّ الْإِعْتِبَارَ هُوَ أَنَّ تَحْكُمَ لِلشَّيْءِ بِحُكْمِ نَظِيرِهِ الْبِشَارِكِ
لَهُ فِي مَعْنَاهِ الَّذِي تَعْلُقُ بِهِ اسْتِحْقَاقُ حُكْمِهِ. (۱)

ترجمہ:- اے آنکھوں والو! عبرت حاصل کرو۔ اس کا مطلب یہ
ہے کہ بنو نضیر نے جس فعل کا ارتکاب کیا تھا، اگر کوئی دوسرا شخص یا قبیلہ
اسی جیسے فعل کا ارتکاب کرے تو اس کے حق میں بھی ایسا ہی فیصلہ کرو،
یعنی وہ بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے عبرت ناک سزا کا مستحق ہوگا تاکہ
دوسرے لوگ آئندہ اس قسم کا اقدام نہ کریں جیسا بنو نضیر نے کیا تھا۔
اس سے معلوم ہوا کہ اعتبار کا مطلب یہ ہے کہ کسی مسئلے میں اس کی
نظیر (اس جیسے مسئلے) کے حکم کے مطابق فیصلہ کیا جاسکتا ہے جو اس
کے ساتھ علت میں مشترک ہو، اور اس بنا پر وہ اسی حکم کا مستحق ہوگا۔

یعنی ان پر اپنے نفس کو قیاس کرو کیونکہ جس طرح تم ایک انسان ہو، اسی طرح وہ
لوگ بھی انسان ہیں، انہوں نے معاہدہ کر کے بد عہدی کی، انہوں نے اللہ کے رسول برحق
کی بار بار کی تنبیہات کی پروا نہ کی، وہ حق کے خلاف سازشوں میں مشغول رہے، نتیجہ یہ ہوا
کہ وہ اپنے گھر اور جائیدادوں سے محروم ہو کر نکالے گئے۔ سو اگر یہی حالت تمہاری
ہو جائے اور ذلت و نکبت کے آثار تمہارے اندر ظاہر ہونے لگیں، تم بھی معاہدہ کرو اور اس
سے پامال کرنے لگو، رسول برحق کے ناسین کی تنبیہات کی پروا نہ کرو، حق کے خلاف
سازشیں کرنے لگو، تو تمہارا بھی وہی حال ہوگا جو قبیلہ بنو نضیر کا ہوا۔

(۱) الفصول فی الأصول: الکلام فی إثبات القیاس والإجماع باب ذکر الدلالة علی إثبات
الإجماع والقیاس ج: ۳ ص: ۳۱۰

قیاس اسی کو کہتے ہیں کہ پہلے تخریج مناسط کر کے اسباب و علل کا تعین کر لیا جائے، پھر یہ دیکھا جائے کہ حالات مقیس و مقیس علیہ میں کامل تسویہ ہے یا نہیں؟ اگر کامل تسویہ ہو تو اصل کا حکم فرع پر جاری کر دیا جائے گا۔ اس کی تو زندہ مثالیں ہماری روزانہ کی زندگی میں ملتی ہیں۔ امتحان گاہ میں ایک لڑکا نقل کرتا ہوا پکڑا گیا، اس کی کاپی مسترد کر دی گئی، اور آئندہ امتحان میں شرکت کرنے سے اسے روک دیا گیا، تو امتحانات کے منتظمین اس پر بس نہیں کرتے، بلکہ یہ اعلان تیار کرتے ہیں کہ فلاں طالب علم نقل کرتا ہوا پکڑا گیا ہے، اس لئے اس کی کاپی مسترد کر دی گئی ہے، اور اسے آئندہ ہونے والے امتحان میں شریک ہونے سے روک دیا گیا ہے۔ یہ اعلان لے کر کوئی اُستاد آتا ہے اور امتحان گاہ کے ہر کمرے میں با آواز بلند پڑھ کر سناتا ہے، تاکہ دیگر اُمیدوار قیاس کریں اور یہ سمجھیں کہ اگر نقل کرنے کی وہی علت جو طالب علم معہود میں پائی جاتی تھی، میرے اندر بھی پائی گئی تو مجھ پر بھی وہی حکم جاری ہوگا، یعنی میری کاپی مسترد کر دی جائے گی، اور آئندہ ہونے والے امتحانات میں شرکت سے روک دیا جاؤں گا۔

علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۸۳۲ھ) فرماتے ہیں کہ:

ثم ذلك المعنى نوعان: جلی و خفی. ویوقف علی الجلی باعتبار الظاهر، ولا یوقف علی الخفی إلا بزيادة التأمل وهو المراد بقوله "فَاعْتَبِرُوا" وبعدما ثبت لزوم اعتبار ذلك المعنى بالنص وإثبات الحكم في كل محل قد وجد فيه ذلك المعنى يكون إثباتاً بالنص لا بالرأى وإن لم يكن صيغة النص متناولاً، ألا ترى أن الحكم بالرجم على ما عزر لم يكن حكماً على غيره باعتبار صورته ولكن باعتبار المعنى الذي لأجله توجه الحكم عليه بالرجم كان ذلك بياناً في حق سائر الأشخاص. (۱)

(۱) أصول السرخسی: فصل فی حدوث الخلاف بعد الإجماع باعتبار معنی حادث ج: ۲ ص ۱۳۹

ترجمہ:- اس آیت سے یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ حکم علت سے ثابت ہوتا ہے، علت کی دو قسمیں ہیں، جلی اور خفی۔ جلی وہ ہے جو الفاظ کے ظاہری معنی سے معلوم ہو جائے۔ خفی وہ ہے جو الفاظ پر غور و فکر کے بعد سمجھ میں آئے۔ قیاس میں حکم کا اطلاق کرنا ایسا ہی ہے جیسے اصل منصوص حکم کا اطلاق کرنا، اس کو رائے نہیں کہا جاسکتا۔ حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ کو زنا کی سزا میں رجم کرنے کا ایک انفرادی واقعہ تھا، لیکن اس کی علت نکال کر اس حکم کو عمومی بنادیا گیا۔

صدر الشریعہ علامہ عبید اللہ بن مسعود رحمہ اللہ (متوفی ۷۷ھ) فرماتے ہیں کہ: اعتبار کے دو مفہوم ہیں، نصیحت حاصل کرنا اور قیاس کرنا، پہلا مفہوم آیت کے الفاظ سے ظاہر ہے۔ دوسرا مفہوم الفاظ سے اشارۃً نکلتا ہے، جس کو دلالتہ النص کہتے ہیں، اس آیت سے اللہ تعالیٰ کا منشا یہ ہے کہ ہمیں نہ صرف پچھلی قوموں کے تاریخی حالات و واقعات کا علم ہو، بلکہ ہمیں ان کے عروج و زوال کے اسباب بھی معلوم کرنے چاہئیں۔^(۱) اس لئے بعض علمائے اصول نے اس آیت سے یہ اصول مستنبط کیا ہے:

إن العلم بالعلۃ یوجب العلم بحکمہا فکذا فی الأحکام الشرعیۃ۔^(۲)

ترجمہ:- حکم کی علت کا علم خود حکم کے علم کا موجب ہوتا ہے، یہی صورت شرعی احکام کی بھی ہے۔

علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ (متوفی ۸۲ھ) نے دو آیتوں کا اضافہ کیا ہے:

(۱) التلویح علی التوضیح لمعن التنقیح: الرکن الرابع القیاس ج: ۲ ص: ۱۰۹

(۲) التقرير والتحבیر: الباب الخامس فی القیاس مسأله تکلیف المجهد یتطلب المناط.

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٥٠﴾ (الرعد)

ترجمہ:- اور ان باتوں میں ان لوگوں کے لئے نشانیاں (دلائل) ہیں جو عقل سے کام لیتے ہیں۔

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٥١﴾ (البقرة)

ترجمہ:- اور اے عقل والو! اس حکم قصاص میں تمہاری زندگی اور بقا ہے، اُمید ہے کہ تم لوگ ناحق کی خون ریزی سے پرہیز کرو گے۔

ان آیات میں خدا کی نشانیوں اور احکام خداوندی میں غور و فکر کی دعوت دی گئی ہے، قصاص سے بظاہر ایک جان تلف ہوتی ہے، لیکن اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ قصاص انسانی زندگی کی بقاء کا سبب ہے۔ اس آیت میں جو اسرار و رموز اور علم و حکمت کے خزانے پنہاں ہیں، وہ بغیر تدبر و تفکر کے سمجھ میں نہیں آ سکتے۔^(۱)

علامہ شوکانی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۰ھ) نے بعض فقہاء کا مندرجہ ذیل آیات سے استدلال بھی نقل کیا ہے:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَعِجِ أَنْ يَظْهَرَ مَعْلَا مَا بَعُوْطَةً فَمَا فَوْقَهَا ﴿٢٦﴾ (البقرة)

ترجمہ:- ہاں واقعی اللہ تعالیٰ اس بات سے نہیں شرماتا کہ وہ کوئی مثال بیان کرے، خواہ وہ چمھر کی ہو، یا اس سے بڑھ کر کسی چیز کی۔

قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٥٢﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ

مَرَّةً ﴿٥٣﴾ (نفس: ۷۸، ۷۹)

ترجمہ:- کہتا ہے کہ ان ہڈیوں کو جو بالکل بوسیدہ اور پُرانی ہو چکی

(۱) كشف الأسرار شرح أصول البزوهی: باب القیاس لثبوت القیاس وأنواعه ج: ۳

ہوں، کون زندہ کرے گا؟ آپ کہہ دیجئے: ان ہڈیوں کو وہی زندہ کرے گا جس نے ان کو پہلی بار پیدا کیا ہے۔

اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے علامہ قرطبی رحمہ اللہ (متوفی ۷۱۷ھ) فرماتے ہیں:

ففي هذا دليل على صحة القياس لأن الله جل وعز احتج على منكري المعص بالنشأة الأولى: قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ④ ترجمہ:- پس اس میں قیاس کے مجتہد ہونے کی دلیل ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بعث بعد الموت کے منکرین پر بدء اول سے مجتہد قائم کی ہے اور فرمایا: قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ④۔^(۱)

اس آیت کریمہ پر گفتگو کرتے ہوئے علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ (متوفی ۷۳۷ھ)

فرماتے ہیں:

فيه من أوضح الدليل على أن من قدر على الإبتداء كان أقدر على الإعادة إذ كان ظاهر الأمر أن إعادة الشيء أيسر من ابتدائه فمن قدر على الإنشاء ابتداء فهو على الإعادة أقدر فيما يجوز عليه البقاء وفيه الدلالة على وجوب القياس والاعتبار لأنه ألزمهم قياس النشأة الثانية على الأولى.^(۲)

ترجمہ:- اس آیت میں سب سے واضح دلیل یہ ہے کہ جو ذات کسی عمل کو ابتداء کرنے پر قدرت رکھتی ہے، وہ (برباد ہو جانے کے بعد) اسے دوبارہ بنادینے پر بدرجہ اولیٰ قادر ہوگی، کیونکہ یہ تو ظاہر

(۱) تفسیر قرطبی، سورۃ یس، آیت نمبر ۷۸ کے تحت، ج: ۱۵، ص: ۵۸

(۲) أحکام القرآن، سورۃ یس، آیت نمبر ۷۸ کے تحت، ج: ۳، ص: ۲۹۳

ہے کہ کسی شے کا اعادہ اس کی ابتدا کرنے سے زیادہ آسان ہوتا ہے،
لہذا جو ذات ابتدا پر قادر تھی، وہ اعادہ پر اس سے زیادہ قادر ہوگی،
جس پر اس کی بقاء کا انحصار ہے۔ اور اسی آیت میں قیاس و اعتبار کے
واجب ہونے کی دلیل بھی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کفار پر لازم کیا
کہ وہ نشأۃ ثانیہ کو نشأۃ اولیٰ پر قیاس کریں۔

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ
الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ، يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿۵﴾ (نحل)
ترجمہ:- یقیناً اللہ انصاف، بھلائی اور قرابت داروں کے ساتھ
سلوک کرنے کا حکم دیتا ہے اور بے حیائی اور نامعقول کاموں کو اور
تعدی اور سرکشی کو منع کرتا ہے، تم لوگوں کو اللہ تعالیٰ اس لئے نصیحت
کرتا ہے تاکہ تم نصیحت قبول کرو۔

پہلی دو آیتوں میں مچھر اور بوسیدہ ہڈیوں کا ذکر ہے، اس سے دو چیزوں کے
درمیان مشابہت اور مماثلت کی طرف اشارہ ہے۔ اسی طرح تیسری آیت میں عدل قائم
کرنے کا حکم ہے۔ عدل کے معنی دو مساوی چیزوں کو مساوی کرنا ہے۔ قیاس میں بھی مقیس
اور مقیس علیہ کے درمیان اشتراک علت کی بنا پر دونوں پر ایک ہی حکم لگایا جاتا ہے۔

واستدل أيضاً بقوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا
بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا ۚ قَالَ: لَأَن الْقِيَاسَ تَشْبِيهِ الشَّيْءِ بِالشَّيْءِ،
فَمَا جَازٍ مِنْ فَعْلٍ مِنْ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ خَافِيَةٌ فَهُوَ مِنْ لَا يَخْلُو مِنَ الْجَهَالَةِ
وَالنَّقْصِ أَجُوزَ وَاسْتَدِلَّ غَيْرُهُ أَيْضًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: قَالَ مَنْ
يُغْنِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿۶﴾ واستدل ابن تيمية على ذلك

بقولہ تعالیٰ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ. وتقريره أن العدل

هو التسوية، والقياس هو التسوية بين مثلين في الحكم.

فیتناولہ عموم الآية (۱)

حجیت قیاس کو ثابت کرنے کے لئے ایک آیت بھی کافی تھی، اتنی آیات کو استدلال میں پیش کرنے کا سبب یہ ہے کہ منکرین قیاس کی طرف سے حجیت قیاس پر سخت اعتراض کئے گئے ہیں، وہ قیاس کو دلیل شرعی نہیں مانتے تھے، اس لئے فقہائے اہل سنت نے قیاس کی حجیت کو ثابت کرنے کے لئے استقصاء سے کام لیا ہے۔ فقہ اسلامی کے تشکیلی دور میں جو اہل الرائے اور اہل الظاہر کے دو انتہا پسندانہ رجحانات پائے جاتے تھے، قیاس ان کے درمیان ایک معتدل راستہ ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے حجیت قیاس کو ثابت کرنے کے لئے جو دلائل دیئے تھے، منکرین ان سے مطمئن نہیں ہو سکے، اس لئے متاخرین فقہاء نے اس کی تائید میں مزید آیات اور احادیث پیش کیں۔ مذکورہ بالا آیات حجیت قیاس کو ثابت کرنے کے لئے نص کا حکم نہیں رکھتیں، ان آیات کے مضامین سے مجموعی طور پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ استنباط احکام میں شخصی رائے، تفکر و تدبر، فہم و بصیرت اور ذہنی قوتوں کے استعمال کا حکم دیا گیا ہے۔ احکام کے استخراج کے لئے نصوص کو ان کے ظاہری معنی تک محدود نہیں کیا گیا، جیسا کہ اہل ظاہر کا موقف ہے۔ اجتہادی مسائل میں کئی نقطہ ہائے نظر ہو سکتے ہیں، ان آیات سے اجتہادی امور میں وسعت نظر اور رواداری کی تائید ہوتی ہے، اس قسم کے مسائل میں صرف ایک قول کو ہی صحیح قرار نہیں دیا جاسکتا۔ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے ان آیات سے قیاس کی حجیت پر فقہاء کے نقطہ ہائے نظر کو ذکر کرنے کے بعد ان پر تنقید کی ہے، کیونکہ ان سے اشارۃً اس کی تائید ہوتی ہے، نہ کہ ظاہراً اور نہ نصاً۔ علمائے اصول نے قیاس کی حجیت کو سنت سے بھی ثابت کیا ہے۔

حجیت قیاس پر چودہ احادیث سے استدلال

امام شافعیؒ کا حجیت قیاس پر حدیث سے استدلال

حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتِهَدْ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتِهَدْ
ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ. ^(۱)

ترجمہ:- جب کوئی حاکم کسی مسئلے میں فیصلہ دے اور اجتہاد سے کام لے، اور اس کا فیصلہ درست ہو تو اس کو دو ہر ا ثواب ملے گا۔ اور اس سے فیصلے میں غلطی ہو جائے تو تب بھی اس کو ثواب ملے گا۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مجتہد پر جو چیز فرض ہے وہ حکم شرعی معلوم کرنے کی کوشش کرنا ہے، اس کوشش کے بعد نتیجہ صحیح بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی، مجتہد پر کوشش کرنا فرض ہے، حق تک پہنچنا فرض نہیں، اگر حق تک پہنچنا ضروری ہوتا تو مجتہد سے غلطی کی صورت میں اس کو ثواب نہ ملتا، بلکہ منطقی طور پر اس کو اس پر سزا ملنی چاہئے تھی۔ نماز کے لئے سمت کعبہ تلاش کرنے کی کوشش (تحریری) فرض ہے نہ کہ صحیح سمت کعبہ دریافت کرنا۔ اسی طرح اجتہادی امور میں کوشش فرض ہے، نہ کہ حق تک پہنچنا۔

علامہ ابو بکر جصاصؒ کا حجیت قیاس پر سات احادیث سے استدلال
کچھ احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شرعی احکام مستنبط کرنے کے لئے رائے

وقیاس سے کام لیا جاسکتا ہے، بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو امور میں مشابہت کی بنا پر بعض احکام صادر فرمائے۔ علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ اور دیگر علمائے اصول نے اس موضوع پر کثرت سے احادیث نقل کی ہیں، جن کا احاطہ ممکن نہیں، اس لئے ہم یہاں چند احادیث پر اکتفاء کرتے ہیں۔

۱۔ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعض اہم دینی امور میں صحابہ کرامؓ سے مشورہ فرماتے تھے۔ صحابہؓ سے دینی امور میں مشورہ لینا خود اس بات کی دلیل ہے کہ شرعی احکام میں شخصی رائے اور عقل و فہم سے کام لیا جاسکتا ہے۔ اذان اور غزوہ بدر کے قیدیوں کا معاملہ، اور ایسے ہی متعدد امور میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ سے مشورہ فرمایا۔ انہوں نے آپ کو اپنی اپنی رائے سے مطلع فرمایا۔

ومما يدل على ذلك من جهة السنة أن النبي صلى الله عليه وسلم شاور الصحابة في أسرى بدر في قتلهم أو فدائهم، فأشار عليه أبو بكر الصديق رضي الله عنه بالفداء، وأشار عمر رضي الله عنه بالقتل. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أما أنت يا أبا بكر، فأشبهت إبراهيم عليه السلام، فإنه قال: فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي، وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ. وأما أنت يا عمر، فإنك أشبهت نوحاً عليه السلام، قال: وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا. ووافق رسول الله صلى الله عليه وسلم اجتهاد أبي بكر رضي الله عنه، فمن عليهم وأخذ الفداء، وكان ذلك شيئاً من أمر الدين، ولو كان هناك نص من الله تعالى في أحد الحكمين لها شاور فيه أحداً..... ومنه: حديث قصة الأذان، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم اهتم للصلاة كيف يجمع لها الناس فقليل له: يا رسول الله! انصب راية عند حضور الصلاة

فإذا رأوها آذن بعضهم بعضاً. فلم يعجبه. وذكروا له شبور
اليهود فلم يعجبه. وقال: هذا من أمر اليهود. وذكروا له
الناقوس فقال: هو من أمر النصارى. ثم أرى عبد الله بن زيد
الردان فجاء فأخبره النبي صلى الله عليه وسلم فقال: لقتها هلالاً.
فشاور النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه في جهة إعلام الناس
بالصلاة. فاجتهد قوم في الراية، وقوم في الشبور، وقوم في
الناقوس ولم يعنفهم النبي صلى الله عليه وسلم في اجتهادهم.

۲۔ بنو قریظہ کا معاملہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کے
سپر دفرمایا، اور انہوں نے یہ فیصلہ کیا کہ ان کے مردوں کو قتل کر دیا جائے اور عورتوں اور بچوں
کو غلام بنالیا جائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فیصلے کی توثیق فرمائی:

ومن ذلك تحكيم النبي صلى الله عليه وسلم سعد بن معاذ في
بنى قريظة ليحكم فيهم بما يراه صلاحاً. فحكم فيهم بقتل
الرجال وسبي الذرية، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: حكمت
بحكم الله تعالى من فوق سبع سماوات.

۳۔ حدیبیہ کے معاہدے میں سہیل بن عمرو کی طرف سے اصرار تھا کہ
”محمد رسول اللہ“ کی جگہ ”محمد بن عبد اللہ“ لکھا جائے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی
رضی اللہ عنہ کو یہی الفاظ لکھنے کا حکم دیا، لیکن انہوں نے آپ کے ادب و احترام کے پیش نظر
اس حکم کی تعمیل نہیں کی، اور آپ نے بھی اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا:

ومن ذلك أيضاً أن النبي صلى الله عليه وسلم لما أمر بكتب
الكتاب يوم الحديبية، بينه وبين سهيل بن عمرو. وكان الكاتب
علي بن أبي طالب رضي الله عنه كتب: هذا ما اُصطلح عليه محمد
رسول الله وسهيل بن عمرو. فقال سهيل: لو علمنا أنك

رسول اللہ ما کذبناکے ولكن اکتب: هذا ما اصطلاح علیہ محمد بن عبد اللہ۔ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعلی: ائح رسول اللہ واکتب محمد بن عبد اللہ۔ فقال علی: ما کنت لأمحوها۔ فمحاها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولم ینکر علی علی اجتہاده فی ترک أمحوها۔ لأنه لم یقصد به مخالفة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وإنما قصد تعظیم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتبجیل ذلك الاسم۔

۴۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات کے وقت کسی شخص کو اپنا جانشین نامزد نہیں فرمایا، بلکہ اس کا انتخاب امت مسلمہ کی صوابدید پر چھوڑ دیا، اس سے ظاہر آپ کی مراد یہی ہوگی کہ مسلمان اپنی رائے اور باہمی مشورے سے کسی اہل شخص کو اپنا خلیفہ بنائیں اور آئندہ بھی ایسا کرتے رہیں۔

أجمعت الصحابة على جواز الشورى، لأن الشورى لا تجوز فيما يكون فيه نص من الرسول صلی اللہ علیہ وسلم فثبت أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم ینص على أبي بكر، ولا على غيره في الإمامة، وأنه وكلهم إلى اجتہادهم في عقد الإمامة لمن يرونه أهلاً لها، وصلاًحاً للكافة، وعلمنا حين عقدوها لأبي بكر بأجتہادهم أنهم لم يفعلوه إلا وقد كان من النبی صلی اللہ علیہ وسلم توقيف لهم أن عليهم نصب إمام بأجتہاد آرائهم۔

۵۔ ایک سفر میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ہار گم ہو گیا تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ صحابہؓ کو یہ ہار تلاش کرنے کے لئے بھیجا، اس وقت تیمم کی آیت نازل نہیں ہوئی تھی، جب نماز کا وقت ہوا تو انہوں نے بے وضو ہی نماز پڑھ لی کیونکہ پانی کہیں موجود نہیں تھا، یہ انہوں نے اپنی رائے اور اجتہاد سے کیا تھا۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا

علم ہوا تو آپ نے نہ کوئی سرزنش فرمائی اور نہ ہی ان کو قضا نماز پڑھنے کا حکم دیا:

ومن ذلك حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت: بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أسيد بن حضير وأناساً معه في طلب قلادة أضلها عائشة فحضرت الصلاة فصلوا بغير وضوء، فذكروا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فأنزلت آية التيمم فلم يعنفهم النبي صلى الله عليه وسلم على صلاتهم بغير وضوء، إذ لم يكن أنزل عليهم التيمم فصلوا بأجتهادهم كذلك ولم يؤمروا بالإعادة.

۶۔ ایک دفعہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کے لئے جگانے کی غرض سے حاضر ہوئے، اور آپ کو سوتا ہوا پا کر یہ الفاظ کہے: ”الصلاة خير من النوم“ (نماز نیند سے بہتر ہے!)۔ آپ نے یہ الفاظ پسند فرمائے اور حکم دیا کہ ان کو فجر کی اذان میں شامل کر لیا جائے:

ومنه ما روى عن سعد القرظ، وسعيد بن المسيب أن بلالاً أتى النبي صلى الله عليه وسلم ليؤذنه بصلاة الفجر فقبل: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نائم، فنادى بلال بأعلى صوته: الصلاة خير من النوم! فأقرت في تأذين الفجر، وكان قول بلال ذلك بأجتهاد منه.

۷۔ ایک مشہور حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا، اور آپ نے آخر میں یہ سوال کیا کہ اگر قرآن و سنت میں کوئی حکم نہ ملے تو وہ کیا کریں گے؟ انہوں نے جواب دیا: ”أجتهد برأى“ یعنی میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ایسے مسائل میں جن کے بارے میں کوئی نص نہ ہو، رائے سے اجتہاد کرنے کی اجازت دے دی:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما بعثہ إلى الیمن قال: کیف تقضی؟ قال: بکتاب اللہ عز وجل! قال: فإن لم تجد فی کتاب اللہ؟ فقال: بسنة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! قال: فإن لم یکن فی سنة رسول اللہ؟ قال: أجتهد رأيي. فقال: الحمد لله الذی وقی رسول اللہ لما یحبہ رسول اللہ. فأجاز له الإجتہاد فیما لا نص فیہ.

علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ یہ اور اسی طرح کی متعدد احادیث پیش کر کے فرماتے ہیں:

وقد روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی إباحة المعالجة واستعمال الطب والأودية اخبار كثيرة وطریق ذلك كله (الإجتہاد والرأی) فهذه الأخبار علی اختلاف متونها وطرقها توجب التوقیف من النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی إباحة الإجتہاد فی أحكام الحوادث وهي وإن كان كل واحد منها وأردا من طریق روايات الافراد وإنما فی حيز التواتر من حیث یمتنع فی العادة أن یكون جمعها کذبا، أو غلطا، أو وهما. ^(۱)

ترجمہ:- علاج کی اجازت اور طب اور ادویہ کے استعمال کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی احادیث مروی ہیں۔ اگرچہ ان احادیث کے متون اور آسانید میں اختلاف ہے، لیکن ان سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے

(۱) الفصول فی الأصول: الکلام فی إثبات القیاس والإجتہاد باب ذکر الدلالة علی إثبات الإجتہاد والقیاس فی أحكام الحوادث ج: ۳ ص: ۳۶۲۳۳

نئے پیش آنے والے واقعات سے متعلق احکام میں اجتہاد کی اجازت دی ہے۔ ان میں سے ہر روایت انفرادی طور پر خبر واحد ہے، لیکن مجموعی طور پر یہ متواتر ہیں، اس لئے کہ عادت یہ ناممکن ہے کہ یہ ساری احادیث جھوٹ، غلطی اور وہم پر مبنی ہوں۔

۸۔ اُن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لہا اُرَاد اُن یبعث معاذًا اِلی الیمن قال: کیف تقضی اذا عرض لك قضاء، قال: اقضی بکتاب اللہ! قال: فإن لم تجد فی کتاب اللہ! قال: فبسنة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! قال: فإن لم تجد فی سنة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا فی کتاب اللہ! قال: أجتهد رأی ولا آلو۔ فضرب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدره وقال: الحمد لله الذی وفق رسول اللہ لہا یرضی رسول اللہ۔^(۱)

ترجمہ:- جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجنے کا ارادہ فرمایا، تو ان سے دریافت فرمایا کہ جب تمہارے سامنے مقدمات آئیں گے تو تم فیصلے کس طرح کرو گے؟ انہوں نے عرض کیا: اللہ کی کتاب کے ذریعے فیصلہ کروں گا! آپ نے دریافت فرمایا کہ اگر تم اس معاملے کے بارے میں کتاب اللہ میں کچھ نہ پاؤ تو کیا کرو گے؟ انہوں نے عرض کیا کہ پھر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ آپ نے دریافت فرمایا کہ (اگر بالفرض) وہ

(۱) سنن أبی داؤد کتاب الاقضية، باب اجتہاد الرأی فی القضاء، ج: ۳ ص: ۳۰۳، رقم الحدیث: ۳۵۹۳

معاملہ سنتِ رسول میں بھی نہ ملے اور نہ کتابِ اللہ میں، تب تم کیا کرو گے؟ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے عرض کیا: اس وقت میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا! اور ایسا کرنے میں کسی قسم کی کوتاہی نہ برتوں گا۔ (اس وقت) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دستِ مبارک (شاباشی دینے کے انداز میں) حضرت معاذؓ کے سینے پر مارا اور ارشاد فرمایا: تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں، جس نے رسول اللہ کے قاصد کو اس بات کی توفیق عطا فرمائی جسے اللہ کا رسول پسند کرتا ہے۔

یعنی یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ بخوبی جانتے تھے کہ انسانی معاشرہ ترقی پذیر ہے، زمانہ مجوں مجوں آگے بڑھتا جائے گا، نئے نئے مسائل جنم لیتے رہیں گے، اور دینِ اسلام کے حاملین کو قرآن و سنت کی روشنی میں ان مسائل کو حل کرنا ہوگا، یہ دین جامد نہیں ہے، اسے تو قیامت تک کے لئے باقی رہنا اور انسانیت کے مسائل کو حل کرنا ہے۔ زمانی اور مکانی طور پر تبدیلیوں کے امکانات لامتناہی ہیں، لہذا ان لامتناہی امکانات کو پیش نظر رکھتے ہوئے ضروری ہے کہ قانون کو موثر اور قابلِ عمل دکھایا جائے۔ اس کا بہترین ذریعہ قیاس ہے، اسی لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کے نظریات کو سراہا اور اسے ”لما یرطی رسول اللہ“ کے عین مطابق قرار دیا۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے صراحتاً قیاس کا ثبوت

صحیح روایات میں ہے کہ اکثر مواقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود قیاس فرما کر اُمت کے لئے نمونہ عمل قائم فرمایا۔ ”صحیح بخاری“ میں روایت ہے:

النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: إن أمي نذرت أن تمحج فلم تمحج
حتى ماتت، أفأحج عنها؟ قال: نعم حجي عنها! أرايت لو كان علي
أمك دينٌ أكنت قاضية اقضوا الله فالله أحق بالوفاء. ^(۱)

ترجمہ:- حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ
قبیلہ جہینہ کی ایک عورت نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں
حاضہ سو کر عرض کیا کہ میری والدہ نے نذر مانی تھی کہ وہ حج کرے
گی، لیکن وہ حج نہ کر سکی اور فوت ہو گئی، کیا میں اس کی طرف سے حج
کر لوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ہاں تو اس کے
بدلے حج کر لے! اچھا یہ تو بتا کہ اگر تیری والدہ پر قرض ہوتا تو کیا اس
قرض کو ادا کرتی (یا نہیں؟) جب یہ بات ہے تو پھر اللہ تعالیٰ اس
بات کا زیادہ حق دار ہے کہ اس کا قرض ادا کیا جائے (یعنی نذر پوری
کی جائے)۔

اس روایت پر غور فرمائیں! تساوی فی العلة کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے
منذور کو قرض پر قیاس فرما کر عملاً ایک لائحہ عمل پیش فرمادیا۔

۱۰- عن أبي هريرة أن أعرابياً أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال: إن امرأتى ولدت غلاماً أسود وإني أنكرته، فقال له
رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل لك من إبل؟ قال: نعم!
قال: فما ألوانها؟ قال: حُمْر! قال: هل فيها من أورك؟ قال: إن
فيها لورقاً! قال: فأني ترى ذلك جاءها؟ قال: يا رسول الله!

(۱) صحیح البخاری: کتاب الحج، باب الحج والنذور عن الميت، ج: ۳، ص: ۱۸، رقم الحدیث: ۱۸۵۲

عرق نزعها۔ قال: ولعل هذا عرق نزعہ ولم یخص له فی الانتفاء منه۔^(۱)

ترجمہ:- حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میری بیوی نے ایک سیاہ قام بچے کو جنم دیا ہے (حالانکہ میں گورا چٹا آدمی ہوں، اور وہ خود بھی گوری ہے، دوسرے لفظوں میں اس نے شک کا اظہار کیا)۔ آپ نے اس سے سوال فرمایا: کیا تیرے پاس اؤنٹ ہیں؟ اس نے کہا: جی ہاں! آپ نے دریافت فرمایا: ان کے کون کون سے رنگ ہیں؟ اس نے کہا: سُرخ! آپ نے دریافت فرمایا کہ کیا ان میں کوئی خاکستری رنگ کا بھی ہے؟ اس نے عرض کیا: جی ہاں! آپ نے دریافت فرمایا کہ اس کے بارے میں تیرا کیا خیال ہے کہ وہ کہاں سے آگیا؟ اس نے جواب دیا کہ ممکن ہے کہ کسی رگ کے فساد کی وجہ سے ایسا ہو گیا ہو! تب آپ نے ارشاد فرمایا کہ: وہی رگ کا فساد یہاں بھی تو پایا جاسکتا ہے! (لہذا تم اپنی بیوی پر بدگمانی نہ کرو)۔

اس روایت میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نومولود کے سیاہ رنگ ہونے کو اؤنٹ کے خاکستری ہونے پر قیاس فرمایا، اور تسادی فی العلۃ کی بنا پر مقیس علیہ کا حکم جاری فرمادیا۔

وہ احادیث جن میں مماثلت کی بنیاد پر احکام مسر بہ تنبیہ کئے گئے

اب ہم ذیل میں ایسی احادیث پیش کرتے ہیں جن میں دو چیزوں کے درمیان

(۱) صحیح البخاری: کتاب الإعتصام بالکتاب والسنة، باب من شبه أصلاً معلوماً بأصل مبین، ج: ۹، ص: ۱۰۱، رقم الحدیث: ۷۳۱۳

مماثلت کی بنیاد پر احکام مستنبط کئے گئے ہیں، اور ان سے یہ حکم نکلتا ہے کہ جو حکم کسی چیز کی نظیر کا ہے، وہی اس چیز کا ہے۔

۱۱۔ حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تجھے بیوی کے ساتھ صحبت کرنے پر بھی ثواب ملتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے دریافت کیا کہ کیا اپنی خواہشاتِ نفس (شہوت) پوری کرنے پر بھی ہمیں ثواب ملتا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ اگر تم سے کوئی حرام فعل سرزد ہوتا تو کیا تم گنہگار نہ ہوتے؟ میں نے جواب دیا کہ ضرور ہوتے! اس پر آپ نے فرمایا کہ نیکی کرنے پر تو ثواب کی اُمید رکھتے ہو، کیا بُرائی سے بچنے پر ثواب کی اُمید نہیں رکھتے؟ اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شر کو خیر پر قیاس فرمایا، اور یہ اصول بتایا کہ: ”حکم الشيء حکم نظيره“۔

هو مباضعتك امرأتك صدقة. قال: قلت: يا رسول الله! أناأتى
شهوتنا ونؤجر؟ قال: أرايت لو جعلتموها في حرام أكنتم
تأثمون؟ قلت: نعم! قال: افترضتسون بالشر، ولا تحتسبون
بالخير؛ فقايسه رسول الله صلى الله عليه وسلم ودله بذلك
المحظور على ما قابله من البهاح وأعلمه أن حكم الشيء
حكم نظيره.^(۱)

یہ روایت ان کتب حدیث میں موجود ہے:

مسند أحمد: مسند الأنصار، حدیث أبی ذر الغفار، ج: ۳۵ ص: ۲۹۱،

رقم الحدیث: ۲۱۳۶۳

السنن الکبریٰ للبیہقی: کتاب الوکالة، باب فضل النیابة حسن لا

یہدی، ج: ۶ ص: ۱۳۵، رقم الحدیث: ۱۱۴۴۰

(۱) الفصول فی الأصول: باب ذکر الدلالة علی إثبات الإجماع والقیاس فی أحكام الحوادث

۱۲۔ ایک صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ میرے والد بہت بوڑھے ہیں، وہ حج نہیں کر سکتے، کیا ان کی طرف سے میں حج کر سکتا ہوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا کہ اگر تیرے والد پر قرض ہوتا تو کیا تو اس کو ادا کرتا؟ اس نے جواب دیا: جی ہاں! آپ نے فرمایا کہ تو اس کی طرف سے حج کر!

ومنه حدیث ابن عباس أن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إن أبي شيخ كبير لم يحج، أفأحج عنه؟ قال: أرأيت لو كان على أبائك ذنن أكنت تقضيه؟ قال: نعم! قال: فحج عنه. (۱)
یہ روایت ان کتب حدیث میں موجود ہے:

سنن النسائي: كتاب مناسك الحج، تشبيه قضاء الحج بقضاء
الذنن ج: ۵ ص: ۱۱۸، رقم الحديث: ۲۶۳۹

صحيح ابن حبان: باب الحج والاعتماد عن الغير، ذكر الاخبار عن
جواز حج الرجل عن الميتوف، ج: ۹ ص: ۳۰۵، رقم الحديث: ۳۹۹۲

۱۳۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک بار روزے کی حالت میں اپنی بیوی کا بوسہ لے لیا، اور انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے بارے میں حکم دریافت کیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جیسے روزے کی حالت میں پانی سے کھلی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح بوسہ لینے میں بھی کوئی حرج نہیں:

ومنه حدیث عمر قال: هشت فقتلت وأنا صائم. فقلت:
يا رسول الله! صنعت اليوم أمراً عظيماً، فقتلت وأنا صائم. قال:
أرأيت لو تمضضت بماء وأنت صائم؟ قلت: لا بأس به!

(۱) الفصول في الأصول: باب ذكر الدلالة على إثبات الاجتهاد والقياس في أحكام الحوادث
ج: ۳ ص: ۳۹، ۴۸

قال: ففیم إذا فقیسہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، وردہ
إلی نظیرہ۔

یہ روایت ان کتب حدیث میں موجود ہے:

صحیح ابن خزيمة: کتاب الصیام، باب تمثیل النبی صلی اللہ علیہ

وسلم قبلۃ الصائم بالمضبضة، ج: ۳، ص: ۲۴۵، رقم الحدیث: ۱۹۹۹

مسند أحمد: مسند عمر بن الخطاب، ج: ۱، ص: ۲۸۶، رقم الحدیث: ۱۳۸

۱۲۔ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلی کے جوٹھے پانی سے
وضو کرنے کی اجازت دی، اور اس کا سبب یہ بتایا کہ بلی ان جانوروں میں سے ہے جو
کثرت سے گھروں میں آتی جاتی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلی کے جوٹھے کی طہارت
کا حکم قرآن مجید کی اس آیت پر قیاس کر کے دیا تھا:

لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوْفُؤْنَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ
عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ (النور: ۵۸)

ترجمہ:- ان اوقات کے علاوہ نہ تم پر گناہ ہے، اور نہ ان لونڈی،
غلاموں اور لڑکوں پر کوئی گناہ ہے، کیونکہ یہ لوگ خدمت کی غرض سے
بکثرت تمہارے پاس آتے جاتے ہیں، کوئی کسی کے پاس، اور کوئی
کسی کے پاس۔

نحو ما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الہرة إنها لیست
بنجس، إنها منا لطوافین علیکم والطوافات، وإنها من ساکنی
البیوت واعتبر أصحابنا هذا المعنی فی نظائره من الفأرة والحیة
ونحوہما، مما لا استطاع الإمتناع من سورۃ لأن قوله: من
الطوافین علیکم۔^(۱)

(۱) الفصہ ۱، فی الأصول، باب ذکر ما یمتنع فیہ القیاس، فصل ج: ۳، ص: ۱۲۲

اس آیت کی رو سے تین ممنوعہ اوقات کے علاوہ لونڈی، غلاموں اور بچوں کو گھر میں ہر وقت آنے جانے کی اجازت ہے، انہیں اجازت لینے کی ضرورت نہیں، کیونکہ کام کاج سے وہ بار بار آتے جاتے ہیں، عدم استئذان کا سبب طواف (گھر میں بار بار آنا جانا) ہے۔ اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے علامہ سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اشتراکِ علت کی بنا پر ایک واقعے سے متعلق حکم کا اطلاق دوسرے پر بھی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جن مسائل کے بارے میں احکام موجود نہ ہوں، قیاس کرنے کی تعلیم دی ہے:

وقال عليه السلام: الهرة ليست بنجسة لأنها من الطوافين عليكم والطوافات. وهذا تعليم للقايصة باعتبار الوصف الذي هو مؤثر في الحكم، فإن الطوف مؤثر في معنى التخفيف، ودفع صفة النجاسة لأجل عموم البلوئي والضرورة، فظهر أنه علمنا القياس والعمل بالرأى كما علمنا أحكام الشرع ومعلوم أنه ما علمنا ذلك لنعمل به في معارضة النصوص، فعرفنا أنه علمنا ذلك لنعمل به فيما لا نص فيه.^(۱)

مذکورہ بالا احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض امور میں خود بھی قیاس سے کام لیا تھا۔

صحابہ کرامؓ نے خلافت کو امامت پر قیاس کیا

صحابہ کرامؓ جو نبوت کے مزاج شناس اور دین کی روح سے آشنا تھے، قیاس کو حجت شرعی سمجھتے تھے، اور جن جن احکام میں انہیں قرآن و سنت سے نصوص نہیں ملتے، قیاس کرتے تھے۔

(۱) أصول السرخسي: باب: الكلام في أفعال النبي صلى الله عليه وسلم، فصل في حدوث الخلاف بعد الإجماع باعتبار معنى حادث، ج: ۲، ص: ۱۱۶

۱۔ چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت کا مسئلہ اٹھا تو انہوں نے خلافت کو امامتِ صلوٰۃ پر قیاس کرتے ہوئے فرمایا کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے دین کے لئے پسند فرمایا، کیا ہم انہیں اپنی دنیا کے لئے پسند نہ کریں!

إن الصحابة أجمعت على إمامة أبي بكر من طريق الإجماع حتى قال جماعة منهم: رضيہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لديننا أفلا نرضاه لديننا! (۱)

فقال: مروا أبا بكر أن يصلي بالناس. في شرح السُّنة فيه دلالة على أن أبا بكر أفضل الناس بعد رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم وأولاهم بخلافته كما قالت الصحابة رضيہ لديننا أفلا نرضاه لديننا! (۲)

۲۔ صحابہ کرامؓ نے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی خلافت کو بھی رسالت پر قیاس کیا، اور مانعینِ زکوٰۃ سے جہاد کیا۔ مانعینِ زکوٰۃ کا دعویٰ تو یہی تھا کہ زکوٰۃ وصول کرنے کے حق دار صرف رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، کیونکہ ان کی دُعا زکوٰۃ ادا کرنے والوں کے لئے باعثِ سکون ہے، قرآن کریم میں ہے:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ ۖ (التوبة: ۱۰۳)

ترجمہ:- آپ ان کے مالوں میں سے صدقہ لیجئے، اس کے ذریعے

(۱) الإحكام في أصول الأحكام: الأصل الثالث في الإجماع المسألة الثامنة عشرة ج: ۱ ص: ۲۶۳

(۲) مرقاة المفاتيح: كتاب الصلاة باب ما على المأموم من المتابعة وحكم المسبوق ج: ۳ ص: ۸۷۷

آپ انہیں پاک صاف کر دیں گے، اور آپ ان کے لئے دُعا کیجئے،
بلاشبہ آپ کی دُعا ان کے حق میں باعثِ تسکین ہے۔

مانعینِ زکوٰۃ نے اسی آیت سے استدلال کیا تھا جسے ”کلمۃ حق اُرد بہ
الباطل“ کہا جاتا ہے۔ تو تمام صحابہ کرامؓ نے ان کے اس استدلال کو ٹھکرا دیا، اور آخر کار
سب نے انہیں کافر قرار دے کر ان سے جہاد کرنے کا فیصلہ کیا۔ گویا صحابہ کرامؓ نے
صدیق اکبرؓ کی خلافت کو رسالت پر قیاس کیا، اور اس قیاس کو مجتہد شرعیہ کا درجہ دیا۔

أجمعت الصحابة على خلافة أبي بكر وقتال مانعي الزكاة. (۱)

فافهم اتفقوا على قتال مانعي الزكاة بطريق الاجتهاد حتى قال

أبو بكر والله لا فرقت ما جمع الله قال الله: أقيموا الصلوة واتوا

الزكاة. (۲)

حجیتِ قیاس پر حضرت عمرؓ کے قول سے استدلال

صحابہ کرامؓ نے اسی پر بس نہیں کیا، بلکہ خلفائے راشدینؓ نے اپنے عمال کو
قیاس کرنے کی طرف رغبت دلائی۔ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوموسیٰ
اشعری رضی اللہ عنہ کو ایک خط لکھا، اس میں تحریر فرمایا:

الفهم الفهم فيما يختلج في صدوك مما ليس في كتاب الله ولا سنة

النبي صلى الله عليه وسلم ثم أعرف الأشباه والأمثال

(۱) التقريرو والتجديد: الباب الرابع في الإجماع مسألة إنكار حكم الإجماع القطعي، ج: ۳

ص: ۱۱۳

(۲) الإحكام في أصول الأحكام: الأصل الثالث في الإجماع المسألة الثامنة عشرة، ج: ۱

فقس الأمور عند ذلك بنضائها واعمد إلى أقربها إلى الله
وأشبهها بالحق۔^(۱)

ترجمہ:- خوب سمجھ لو! جو چیز تیرے دل میں کھٹک اور اُلجھن پیدا
کرنے لگے، اور اس کا ذکر نہ تو کتاب اللہ میں ہو، اور نہ سنت رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم میں، اس پر اچھی طرح سوچ بچار کرنا، پھر اس سے
مشابہت رکھنے والے حالات کو سامنے رکھنا، اس کی مثالیں تلاش
کر کے ان کو ان مثالوں پر قیاس کرنا، اور اسی شق کو اختیار کرنا جو اللہ
کے حکم سے زیادہ قریب اور حق سے زیادہ مشابہ ہو۔

حجیت قیاس پر حضرت علیؑ کے قول سے استدلال
حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے:

يعرف الحق بالمقايسة عند ذوى الألباب۔^(۲)

ترجمہ:- اہل عقل کے نزدیک قیاس کے ذریعے حق کو پہچانا جاتا ہے۔
علمائے اصول نے صحابہؓ و تابعینؓ کے عمل سے بھی حجیت قیاس پر استدلال کیا
ہے، ان کے نزدیک حجیت قیاس پر صحابہؓ کا اجماع ہے، تابعینؓ اور ان کے بعد آنے والے
مسلمانوں کا اس پر مسلسل عمل رہا ہے۔

علامہ ابوبکر جصاصؒ کا حجیت قیاس پر آثار صحابہ سے استدلال
آثار صحابہ سے استدلال کرتے ہوئے علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ نے دو امور
کی طرف خصوصیت سے توجہ دلائی ہے:

(۱) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: الباب الثامن والثلاثون ج: ۷ ص: ۱۳۶

(۲) الفقيه والمتفقه: باب القول في الإحتجاج لصحيح القياس ولزوم العمل به ج: ۱

اول یہ کہ کسی صحابی نے قیاس کا انکار نہیں کیا، نیز تشریعی امور میں ان میں سے کسی نے بھی رائے و قیاس سے کام لینے پر کسی پس و پیش اور تامل سے کام نہیں لیا۔ قیاس کی تحت پر سارے صحابہؓ کا اتفاق تھا۔ علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ نے اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ صحابہ کرامؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت کے مطابق ہی اجتہادی امور میں رائے و قیاس سے کام لیتے ہوں گے، اگر آپ نے اس کی ممانعت کی ہوتی تو کبھی اس کی جرأت نہ کرتے۔

دوم یہ کہ حجیت قیاس پر صحابہؓ کا اتفاق خود ایک محجت ہے، اس سے انحراف کی اجازت نہیں۔ علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خط سے مندرجہ ذیل عبارت نقل کی اور اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ قیاس کا استعمال اپنی فقہی اور فنی صورت میں صدر اسلام سے ہی شروع ہو گیا تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ، حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو مخاطب کر کے اپنے خط میں فرماتے ہیں:

وقس الأمر عند ذلك.

ترجمہ:- کسی مسئلے میں خوب غور و خوض کرنے کے بعد ایک مسئلے کو دوسرے مماثل مسئلے پر قیاس کرو۔

اس کے بعد علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ نے کثیر تعداد میں صحابہؓ کے آثار نقل کئے ہیں، اور ان سے وہ حجیت قیاس پر استدلال کرتے ہیں۔^(۱)

صحابہ کرامؓ اور قیاس سے استنباط

۱۔ خلافت کا مسئلہ طے کرنے کے لئے جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سقیفہ بنو ساعدہ میں جمع ہوئے، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خلافت کے لئے حضرت ابوبکر

(۱) دیکھئے تفصیلاً: الفصول فی الأصول: باب ذکر الدلالة علی اثبات الإجماع والقیاس فی أحكام

رضی اللہ عنہ کا نام تجویز کرتے ہوئے قیاسی استدلال پیش کیا۔ قیاس یہ تھا کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ وہ شخصیت ہیں جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے دینی امور میں اعتماد فرماتے ہوئے قیادت ان کے سپرد کر دی، لہذا کیوں نہ ہم اپنے دنیاوی معاملات کی قیادت بھی ان کے سپرد کر دیں۔

یہ استدلال بڑا مضبوط تھا، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس استدلال میں مضمر نقیقت کو پالیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو منصبِ امامت پر فائز کر کے یہ اشارہ دیا ہے کہ اُمت انہیں منصبِ خلافت کے لئے بھی منتخب کر لے، آپؐ موزوں ترین فرد ہیں، جن پر ہر لحاظ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مکمل اعتماد تھا:

إن الصحابة قدموا الصديق في الخلافة وقالوا رضيه رسول الله
صلى الله عليه وسلم لديننا أفلا نرضاه لديننا، ففأسوا الإمامة
الكبرى على إمامة الصلاة.^(۱)

واحتجاج الصحابة على خلافة أبي بكر بقياسها على الصلاة في
قولهم ارضاه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا أفلا نرضاه
لديننا.^(۲)

۲۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قاضی شریح رحمہ اللہ سے فرمایا: کتاب اللہ میں جو چیز ظاہر ہو، اس کی بابت کسی سے سوال نہ کرنا، نہ ہو تو پھر حجت کو لینا، اس میں بھی نہ ملے تو قیاس کرنے میں پوری کوشش کرنا۔^(۳)

(۱) إعلانه الموقعة: القول في القياس ما أجمع الفقهاء عليه من مسائل القياس ج: ۱ ص: ۱۶۰

(۲) مقدمة ابن خلدون: الفصل الثلاثون في ولاية العهد ج: ۱ ص: ۲۶۵

(۳) سیر أعلام النبلاء: ترجمة: شرح القاضي ج: ۳ ص: ۱۰۱

۳۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اجتہادی آرا میں قیاس کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں، مثلاً آپ نے شراب نوشی کی سزا تجویز کرتے ہوئے فرمایا کہ اس کی سزا قذف کے برابر ہونی چاہئے، اس لئے کہ جب انسان شراب نوشی کرتا ہے تو وہ نشے کی حالت میں اول فول بکتا ہے اور تہمت لگاتا ہے۔ شریعت نے تہمت پر اتنی (۸۰) کوڑوں کی سزا مقرر کی ہے، لہذا شراب نوشی کو قذف پر قیاس کرتے ہوئے اس کی سزا بھی اتنی کوڑے مقرر کی گئی ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے شراب نوشی کی سزا اتنی کوڑے مقرر کر دی:

وأجمعوا في زمن عمر على حد شارب الخمر ثمانين بالاجتهاد حتى
قال علي: إنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتروا،
فأرى أن يقام عليه حد المفتريين. (۱)

ومما علمنا وقوعه عن إجماع: حد الخمر ثمانين، وذلك ان عمر
شاوَر الصحابة في حد الخمر فقال علي: إذا شرب سكر، وإذا سكر
هذى، وإذا هذى افتروا، وحد الفرية ثمانون. (۲)

۴۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو بچپن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے استفادہ علم کا شرف حاصل رہا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تربیت نے آپ میں ذہانت اور رائے کو استعمال کرنے کی بے پناہ صلاحیت پیدا کرتی تھی۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی فقہی آرا میں قیاسی استدلال کی بہت عمدہ مثالیں ملتی ہیں۔ مثال کے طور پر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی رائے تھی کہ جو شخص مُردے کو غسل

(۱) الإحكام في أصول الأحكام: الأصل الثالث في الإجماع المسألة الثامنة عشر

ص: ۲۶۵

(۲) الفصول في الأصول: باب القول فيما يكون عند الإجماع ج: ۳ ص: ۲۷۹

دیتا ہے، اس پر غسل ضروری ہو جاتا ہے، اور جو جنازے کی چار پائی اٹھاتا ہے، اس پر وضو لازم ہو جاتا ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے سنا تو فرمایا: کیا مسلمان مُردہ بھی بھلا ناپاک ہوتا ہے؟ اور اگر کوئی لکڑی اٹھاتا ہے تو اس سے کیا ہوتا ہے؟ چونکہ یہ دونوں باتیں قیاس کے خلاف تھیں، اس لئے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے دونوں کو قبول نہیں کیا۔^(۱)

فقہاء کے ہاں قیاس کا مقام اور قیاسی استنباط

دوسری اور تیسری صدی ہجری کے فقہاء نے قیاس کو زیادہ علمی اور منضبط انداز میں پیش کیا، اور اس کی حدود متعین کیں، خاص طور پر علت اور اس کے دریافت کرنے کے طُرُق پر منطقی انداز سے جو بحث ہوئی ہے، اس کی وجہ سے قیاس کا اُسلوب ذہنی اور علمی اعتبار سے خوب واضح ہو گیا، اور اس کو استدلال و استنباط کے ایک اہم اُصول پر قبول نہ کرنے کی گنجائش نہیں رہی، قیاس کو ایک اُسلوب کے طور پر تقریباً تمام فقہی مکاتب فکر نے قبول کیا ہے۔

فقہائے احناف قیاس سے اس وقت کام لیتے ہیں جب کسی مسئلے میں قرآن و سنت خاموش ہوں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے فتاویٰ کو اپنے قیاس پر ترجیح دیتے تھے، اس لئے کہ صحابہ کرامؓ مکتب رسالت کے براہِ راست تربیت یافتہ تھے، ان کو دین کا فہم حاصل تھا، اور ان کا فہم دین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک ہی قابلِ اعتماد تھا، اس لئے امام ابوحنیفہؒ اور بعد والوں کے لئے صحابہؓ کے فتاویٰ اور متفقہ آراء حجت ہیں۔

قیاس کے موضوع پر علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ (متوفی ۱۳۸۲ھ) نے بہت علمی انداز میں کام کیا ہے، مثلاً قیاس کی تفسیر و تشریح، اس کی شرائط و ارکان، قیاس کا حکم اور اقسام وغیرہ۔

(۱) المحصول للرازی: الباب الثالث، مسألة في عدالة الصحابة، ج: ۳، ص: ۲۲۳

شمس الانعمہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۳ھ) نے منکرین قیاس پر بہت مدلل افتاؤ کی ہے، قیاس کو عقلی و نقلی دلائل سے ثابت کر کے بتایا ہے کہ مشترکہ علت کی بنا پر نص میں مذکورہ مسئلے کا حکم فرع پر نافذ کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ صحابہ کرامؓ، تابعینؒ اور ان کے بعد ائمہ و فقہاء نے قیاس کو استدلال و استنباط احکام کے لئے بطور دلیل استعمال کیا ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ (متوفی ۱۷۹ھ) نے بھی قیاس کو استدلال و استنباط احکام کے لئے استعمال کیا ہے۔ ”موطأ مالک“ اور ”المدوۃ الکبریٰ“ میں قیاس کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک قیاس کے لئے نصوص میں محض اشباہ و نظائر کا ہونا کافی ہے۔ ایک مرتبہ امام مالکؒ سے مسئلہ پوچھا گیا کہ اگر کوئی خاتون اپنے ایام حیض مکمل کر لے، لیکن اسے غسل کے لئے پانی میسر نہ ہو تو وہ کیا کرے؟ امام مالکؒ نے فرمایا: اسے تیمم کر لینا چاہئے، اس لئے کہ خاتون اس مرد کی طرح ہے جو جنبی ہو اور اسے پانی میسر نہ ہو۔ مردوں کے لئے تیمم کا حکم قرآن مجید میں موجود ہے، یوں امام مالکؒ نے حائضہ خاتون کی حالت کو جنبی مرد کی حالت پر قیاس کیا۔

علامہ ابوالولید سلیمان رحمہ اللہ (متوفی ۷۷۴ھ) مالکی اصول فقہ منضبط کرنے والے متقدمین میں نمایاں فقیہ ہیں۔ انہوں نے اصول فقہ میں قیاس کو اصول پر بیان کیا ہے: ”ومذہب مالک القول بالقیاس“ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ قیاس کی بنیاد پر مسئلہ حل کیا جاسکتا ہے۔

حنبلی فقہاء میں فقہ اور اصول فقہ کو علمی انداز سے مدقن کرنے کا سہرا علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ (متوفی ۶۲۰ھ) کے سر ہے، انہوں نے ”روضة الناظر وجنة المناظر“ کے نام سے کتاب مرتب کی جو حنبلی اصول فقہ میں اُمہات کتب میں شمار ہوتی ہے، انہوں نے اس کتاب میں قیاس پر تفصیل سے بحث کی ہے، اور قیاس کو اجتہاد کے ایک اہم اسلوب کے طور پر قبول کیا ہے۔ علامہ ابن قدامہؒ کے بعد علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ

(متوفی ۷۲۸ھ) اور علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) نے فقہ حنبلی کے ارتقا میں نمایاں کردار ادا کیا، یہ دونوں نامور فقیہ قیاس کو دلیل شرعی کے طور پر تسلیم کرتے ہیں۔

حجیت قیاس کے عقلی دلائل

۱۔ علامہ محمد بن عبدالکریم الشہرستانی رحمہ اللہ (متوفی ۵۳۸ھ) فرماتے ہیں:

إن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات: مما لا يقبل
الحصر والعدو، ونعلم قطعاً أيضاً أنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا
يتصور ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير
متناهية، ومالا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعاً أن
الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون يصد كل
حادثة اجتهاداً.^(۱)

ترجمہ:- بے شک حوادث ووقائع، معاملات وعبادات لامحدود ہیں،
اور تم قطعی طور پر یہ بات جانتے ہو کہ ہر صورت حال کے بارے میں
کوئی نص و قواعد نہیں ہیں، اور ایسا گمان بھی نہیں کیا جاسکتا ہے،
اب صورت حال یہ کہ نصوص تو متناہی ہیں، اور وقائع لامتناہی، ظاہر
ہے کہ کوئی متناہی چیز لامتناہی کا احاطہ نہیں کر سکتی، لہذا اب یہ
بات یقینی طور پر واضح ہو گئی کہ اجتہاد اور قیاس کو واجب الاعتبار
تسلیم کرنا ہی پڑے گا تا کہ ہر نئی صورت حال کے لئے نئے طور پر
اجتہاد کیا جاسکے۔

۲۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ تمام شرائع کا مقصد بندوں کی مصلحتوں کا تحفظ اور ان
کی زندگی کو خیانت سے پاک کرنا ہے، اس لئے قانون سازی کے وقت قانون ساز

(۱) الملل والنحل: الفصل السابع، أهل الغروع ج: ۲ ص: ۴

ادارے کا یہ فرض ہے کہ بندگان خدا کی مصالح کو (جن کی عقل سیمہ تہدق کرے) پیش نظر رکھے۔ اگر فقیہ نے ان مصالح کو پیش نظر نہ رکھا تو ویسا نے شارع کے عطا کردہ رشتہ مقصود کو ہاتھ سے چھوڑ دیا، مثلاً شراب کو حرام کرنے کا مقصد یہ ہے کہ بندگان خدا کی عقل محفوظ رہے، کیونکہ شراب نشہ پیدا کر کے عقل کو زائل کر دیتی ہے، ایسی صورت میں اگر سیب کے رس میں بھی وہ نشہ پیدا ہو جائے جو عقل کو زائل کر دے تو یہ شارع کے مقصود کو محض اس لئے پس پشت ڈال دیا جائے گا کہ سیب کے مسکر رس کی حرمت کے بارے میں شارع کی کوئی نص نہیں ہے؟ راقم الحروف کے خیال میں ایسا کرنا نہ صرف نادانی ہے، بلکہ مصالح شرعیہ یا بالفاظ دیگر روح شریعت سے کامل بعد کی علامت ہے۔ الحمد للہ! کہ علمائے اُمت نے اس غلطی کا ارتکاب نہیں کیا، اور جب بھی ضرورت محسوس کی قیاس کی حجیت سے فائدہ اٹھایا، اور نصوص شرعیہ میں تو زیادہ تر۔

الف:- احکام بیوع کے مقابلے میں اجارہ کے احکام بہت کم ہیں، مگر علماء نے ضرورت کو محسوس کر کے اجارہ کے بیشتر احکام بیوع کے احکام پر قیاس کر کے وضع کئے۔
ب:- اسی طرح شریعت میں وکالت خاصہ کی اجازت دی گئی ہے، لیکن علماء نے اس پر قیاس کر کے وکالت عامہ کی بھی اجازت دی۔

ج:- احکام شریعت کی رو سے اجیر کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ ان فرائض و انجیم دے جن کی اجرت لینی اس نے منظور کی ہے۔ اسی اصل پر قیاس کر کے وکیل بالاجرت کا حکم متفرع کیا گیا۔ نص شرعی سے ثابت ہے کہ اگر مالی مقصوب غاصب کے قبضے میں ہلاک ہو جائے تو غاصب پر لازم ہوگا کہ مالی مقصوب میں تلف شدہ کا ضمان یا مثل اصل مالک کو لوٹائے۔ اس اصل سے یہ حکم متفرع ہوا کہ اگر غاصب مالی مقصوب میں تغیر یا حش کر دے تو وہ تغیر بھی استہلاک ہی کے حکم میں ہوگا اور اس پر ضمان واجب ہوگا، مثلاً غاصب نے گندم غصب کر کے اس کا آنا پسوا لیا تو غاصب کا یہ فعل استہلاک متصور ہوگا اور اسے ضمان دینا ہوگا۔

غرضیکہ اس طرح کی سینکڑوں مثالیں مل سکتی ہیں جن سے ہمارے فقہاء نے شارع کے مقصود کو سمجھ کر اصل کے حکم کو تساوی فی العلۃ کی بنا پر فرع کی طرف مفسی کیا ہے۔ علامہ ابوالحسن بھری، علامہ فخر الدین رازی، علامہ ابن دقیق العید۔ رحمہم اللہ۔ نے اپنی تصنیفات میں حجیت قیاس کے بارے میں صحابہؓ کے آثار اور تعامل سے متعلق بکثرت روایات جمع کر دی ہیں، اور ان کی بنیاد پر قیاس کی حجیت کو ثابت کیا ہے۔ علمائے اصول نے حجیت قیاس کو عقلی طور پر ثابت کیا ہے، علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ نے احکام کی تین قسمیں کی ہیں:

اول:- وہ جو عقلاً واجب ہیں اور شریعت نے تاکید کے طور پر انہیں فرض بتلایا ہے، جیسے توحید باری، صداقت رسول، شکر منعم، عدل و انصاف وغیرہ۔

دوم:- جو عقلاً حرام ہیں اور شریعت نے تاکید ان کو بھی حرام بتلایا ہے، جیسے گفہ، ظلم، جھوٹ اور تمام ایسے امور جن کو عقل بھی بُرا کہتی ہے۔ ان دونوں قسموں سے متعلق احکام شریعت اور عقل دونوں میں کوئی تضاد نہیں ہے، ان میں کوئی نسخ اور تبدیلی بھی نہیں ہو سکتی۔

سوم:- وہ مباحات جن سے متعلق امور کو عقل نہ فرض بتلاتی ہے، نہ حرام، لیکن شریعت کے ذریعے ان کے حُسن و قبح کے بارے میں ہمیں علم ہوتا ہے۔ مباحات کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے اختیار دیا ہے کہ اپنے نفع و نقصان کے مطابق اپنی رائے و اجتہاد سے ان میں تصرف کریں، جیسے تجارتی معاملات، سفر، کاشت کاری، حلال کھانوں میں سے کسی خاص کھانے کا انتخاب، علاج معالجہ، دوائیں، ان سب کا انتخاب ہماری رائے و اجتہاد پر مبنی ہے، ہم جس میں اپنے لئے مصلحت دیکھیں، ویسا کریں۔ ان میں سے جن چیزوں سے آدمی کو نفع ہوتا ہے، ان کو حاصل کرتا ہے، جن سے نقصان ہوتا ہے، ان سے پرہیز کرتا ہے۔ ان کا حُسن و قبح انسانی عقل سے متعین ہوتا ہے۔ جو چیزیں اس کے لئے

نفع بخش ہیں، وہ اچھی ہیں، اور جو نقصان دہ ہیں، وہ بُری ہیں۔ ان مباحات کا تعلق مباح سے ہے، اس لئے ان میں نسخ و تبدیلی جائز ہے، چنانچہ انہی امور میں جدید مسائل اُرتنے آنے والے واقعات ہیں، جن کے بارے میں منصوص احکام موجود نہ ہوں تو عقلاً اجتہاد کرنا جائز ہے:

إن العبادات قد ترد من الله تعالى على انحاء ثلاثة: واجب في العقل، فيرد العقل بإيجابه، تأكيداً لما كان في العقل من حاله، وذلك نحو التوحيد وصدق الرسول صلى الله عليه وسلم، وشكر النعم، والإنصاف، وما جرى مجراه.

والثاني: محظور في العقل: فيرد الشرع بحظره تأكيداً لما كان في العقل من حكمه قبل وروده نحو: الكفر، والظلم، والكذب وسائر المقتضعات في العقول، وهذان البابان لا يجوز ورود الشرع فيهما خلاف ما في العقل ولا يجوز فيهما النسخ والتبديل... إلخ. (۱)

علامہ ابوالحسن کرخیؒ کا حجیت قیاس پر عقلی استدلال

علامہ ابوالحسن کرخی رحمہ اللہ (متوفی ۳۴۰ھ) نے احکام کی دو قسمیں بیان کی ہیں، وہ احکام جو نصوص میں مذکور ہیں، ان کو وہ منصوص علیہ یا اصول کہتے ہیں، دوسرے وہ احکام جو نصوص میں مذکور نہیں ہیں، بلکہ مجتہد ان کو مقتررہ اصولوں کے مطابق خود مستنبط کرتے ہیں۔ یہ احکام حوادث سے متعلق ہیں، نئے پیش آنے والے واقعات لا محدود ہیں اور منصوص احکام محدود ہیں، اس لئے عقلی طور پر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ استنباط احکام کے

(۱) الفصل فی الأصول: باب ذکر الدلالة على إثبات الإجماع والقياس في أحكام الحوادث

لئے اجتہاد ناگزیر ہے، استنباطِ احکام کے تین طریقے ہو سکتے ہیں۔ ایک مجتہد اپنے ظن و تخمین سے ان کا استنباط کرے۔ دوسرے یہ کہ کسی سند و اصل کی طرف رجوع کے بغیر محض اپنے وہم و گمان سے ان کو معلوم کرے۔ تیسرے یہ کہ جو منصوص احکام ہیں، ان کی علت معلوم کر کے ان پر قیاس کرے، علمائے اصول نے پہلے دو طریقوں کو خود ہی مسترد کر دیا ہے، اور تیسرے طریقے کو تسلیم کیا ہے، اسی کو قیاس کہتے ہیں۔

امام ابوالحسین بصریؒ کا حجیتِ قیاس پر عقلی استدلال

امام ابوالحسین بصری رحمہ اللہ (متوفی ۲۳۶ھ) فرماتے ہیں کہ قرآن و حدیث کے دلائل سے قطع نظر ہمیں حجیتِ قیاس کا ثبوت عقل سے ہی ملتا ہے، اپنے اس دعوے کے ثبوت میں وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں، جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ کسی نص میں حکم کی علت یا امارۃ شرعیہ (حکم کی علامت) موجود ہے، اور حسی یا عقلی طور پر ہم یہ ادراک کرتے ہیں، یہی علت یا حکم کی علامت کسی دوسری چیز یا مسئلے میں موجود ہے تو اس کا منطقی تقاضا یہ ہے، ان دونوں چیزوں یا مسئلوں کی علت ایک ہے۔

احکام میں علت یا حکم کی علامت (امارۃ شرعیہ) کے وجود اور اس کے متعدی ہونے کا حکم ہمیں شراب کی آیت سے معلوم ہوتا ہے۔ حرمتِ شراب کی علت نشہ ہے، حرمت کے لئے قرآن مجید میں کوئی علیحدہ حکم موجود نہیں ہے، اس کو وہ ایک دوسری مثال سے سمجھاتے ہیں کسی مکان کی دیوار جھک رہی ہو اور ظاہر آثار سے یہ یقین ہو جائے کہ یہ دیوار گرنے والی ہے، اس جھکی ہوئی دیوار کے سائے میں بیٹھنا ہلاکت کو دعوت دینا ہے، عقل کا تقاضا یہ ہے کہ جہاں ہلاکت اور مضرت کے آثار موجود ہوں، آدمی اس جگہ سے احتراز کرے۔

امام ابوالحسین بصری رحمہ اللہ نے اپنی اس دلیل میں حجیتِ قیاس کو ثابت کرنے کے لئے مندرجہ ذیل نکات کی طرف اشارہ کیا ہے۔

- ۱۔ قیاس کی حجت عقلی و منطقی طور پر ثابت ہے۔
- ۲۔ دو چیزوں کی علت مشترک ہونے کی بنا پر انہیں باہمی طور پر مماثل اور مشابہ قرار دیا جاسکتا ہے۔
- ۳۔ شراب کی حرمت اس کے نشہ آور ہونے کے سبب ہے، عقل بھی اسی کا متقاضی ہے۔
- ۴۔ اس حکم کا اطلاق عقلی اور منطقی طور پر جملہ نشہ آور اشیاء پر بھی ہونا چاہئے، کیونکہ ان سب کی علت ایک ہے۔
- ۵۔ ظاہری علامات و آثار علت کی تعیین میں معاون ثابت ہوتے ہیں۔

علامہ فخر الاسلام بزدویؒ کا حجیت قیاس پر عقلی استدلال

علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ (متوفی ۸۲۸ھ) حجیت قیاس کو عقلی طور پر ایک دوسرے طریقے سے ثابت کرتے ہیں، وہ قیاس کو مقدمے کی عدالتی کارروائی سے تشبیہ دیتے ہیں، ایک مقدمہ مدعی، مدعا علیہ، گواہ، گواہی، قاضی اور فیصلے پر مشتمل ہوتا ہے، قیاس میں بھی یہ تمام چیزیں موجود ہیں۔ قیاس کے طریق عمل میں منصوص احکام خدا کی طرف سے گواہ (شہود اللہ) ہیں، ان احکام کی علت شہادت ہے، قیاس کرنے والا مجتہد طالب یا مدعی ہے، جسم انسانی محکوم علیہ ہے، انسان کا دل حاکم ہے، قیاس سے جو نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے، وہ مقدمے کا فیصلہ یا مطلوب ہے۔ علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ کا اس تمثیل سے مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مقدمات کے فیصلے کا جیسے ایک طریقہ کار مقرر فرمایا ہے، اور مسلمانوں کو حکم دیا ہے کہ وہ ایسے امور جن میں شرعی احکام موجود نہیں ہیں، قیاس سے کام لے کر شرعی احکام دریافت کریں۔ علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی قرآن مجید کی آیت: ”قَاعْتَبِرُوا يٰۤاُولِيَ الْاَبْصَارِ ۝“ کی رُو سے قیاس ضروری ہے۔

شمس الائمہ رحمہ اللہ نے علامہ بزدوی رحمہ اللہ کی اس تمثیل کا طہارت کے حکم پر

اطلاق کر کے اس کی مزید توضیح کی ہے۔ سورہ نساء کی آیت میں یہ حکم ہے کہ اگر تم میں سے کوئی شخص جائے ضرورت سے فارغ ہو، یا تم عورتوں سے ملے ہو، پھر تم پانی پر قدرت نہ پاؤ تو ایسی حالت میں تم پاک مٹی کا قصد کرو، اور اپنے چہروں اور ہاتھوں پر مسح کرو، یعنی تیمم کرو۔ اس آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جسم میں نجاست نکلنے کے جو در راستے ہیں، ان سے نجاست نکلنے کے سبب انسان نجس ہو جاتا ہے، اور نماز ادا کرنے کے لئے اس کو وضو یا غسل کرنا چاہئے، اسی پر قیاس کر کے فقہاء نے یہ حکم نکالا ہے کہ نجاست ان فطری راستوں کے علاوہ دوسرے مقامات سے نکلے جیسے ناف وغیرہ سے اس صورت میں بھی اس کو وضو کرنا چاہئے۔ اس مثال میں سورہ نساء کی آیت شاہد ہے، خروج نجاست اس حکم کی علت ہے، طالب یا مدعی مجتہد ہے، مطلوب طہارت ہے، حاکم انسان کا دل ہے، محکوم علیہ جسم ہے، قرآن مجید لی یہ آیت اس لئے شاہد ہے کہ اس کا حکم عمومی ہے، کسی دوسری آیت سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ حکم استثنائی ہے، اور اس پر قیاس نہیں ہو سکتا۔

امام غزالی کا حجیت قیاس پر فلسفی انداز میں استدلال

امام غزالی رحمہ اللہ (متوفی ۵۰۵ھ) نے حجیت قیاس کو فلسفی انداز میں ثابت کیا ہے، قیاس کے مخالفین جو اس پر اعتراضات کرتے ہیں، انہوں نے ان کا تفصیل سے جائزہ لیا ہے اور ان کے تمام اعتراضات کے جواب دیئے ہیں، اصول فقہ کی تقریباً تمام کتابوں میں اس پر مفصل بحثیں ملتی ہیں۔ تاہم امام غزالی رحمہ اللہ نے قیاس کی حجیت کو شرعی دلائل کے علاوہ اجماع اور عقلی دلائل سے بھی ثابت کیا ہے، ان کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے:

شرعی احکام کے استخراج اور ان پر عمل کرنے کے اعتبار سے ماضی میں دو طبقے رہے ہیں۔ ایک طبقہ مجتہدین اور مفتیین کا تھا، جو ان امور سے اجتہاد کرتے جن کے بارے میں قرآن و سنت میں احکام موجود ہوتے، استخراج احکام میں وہ رائے و قیاس سے کام لیتے۔

دوسرا طبقہ ان لوگوں کا تھا، جن میں اجتہاد کرنے کی اہلیت نہیں تھی، بلکہ اس معاملے میں وہ مجتہدین پر اعتماد کرتے تھے، اور ان کے استنباط کئے ہوئے احکام پر عمل کرتے تھے، رائے و قیاس سے استخراج احکام پر انہیں کوئی اعتراض نہ تھا، اس طرح رائے و قیاس سے اجتہاد کے ذریعے استنباط احکام پر اجماع منعقد ہو گیا۔

مجتہدین جن مسائل سے متعلق اجتہاد کرتے تھے، وہ دو قسم کے تھے:

ایک وہ جن کے بارے میں قرآن و حدیث میں قطعی نصوص موجود تھیں، دوسرے وہ جن کے بارے میں قرآن و سنت میں کوئی حکم موجود نہ تھا، مجتہدین نے ان مسائل کے بارے میں قیاس کے ذریعے جو احکام دریافت کئے وہ قطعی نہ تھے، اس قسم کے مسائل میں انہوں نے اپنی فہم و بصیرت اور عقل و رائے سے کام لیا، اور اسی میں وہ حق بجانب تھے، مجتہد پر فرض ہے کہ اگر کسی مسئلے میں قطعی و یقینی دلیل موجود ہو تو اس کو لوگوں کے سامنے پیش کرے اور اس کو نہ چھپائے، دلیل قطعی کو تسلیم کرنے میں کسی کو اعتراض نہیں ہوتا۔ اگر کوئی شخص اس کی مخالفت کرتا ہے تو اس کو فاسق، آثم، اور ملحد سمجھا جاتا ہے، اور ایسے شخص پر کوئی اعتماد نہیں کرتا اس لئے اس کو فتویٰ دینے کی اجازت بھی نہیں ہوتی، ایسے ہی وہ لوگ بھی جنہیں قطعی دلائل کا علم تھا، اور انہوں نے ان کو چھپائے رکھا اور خاموشی اختیار کی، وہ بھی فاسق سمجھے جاتے ہیں۔

اس کلیہ کے پیش نظر اب ہم اس بات پر غور کریں کہ صدر اسلام میں اگر صحابہؓ اور ان کے بعد آنے والے مجتہدین قطعی دلائل کو چھپاتے تو کیا وہ فاسق نہ کہلاتے؟ یہ بات واضح رہے کہ قطعی شرعی دلیل عقلی دلیلوں کی طرح نہیں ہوتی، عقلی دلیلوں کا سمجھنا بعض اوقات مشکل ہوتا ہے، اور اکثر وہ عقلاء پر مخفی رہتی ہیں، لیکن قطعی شرعی دلیل بالکل ظاہر ہوتی ہے، اپنے معنی، مفہوم اور مدلول میں واضح ہوتی ہے، ان میں کسی طرح خفا نہیں ہوتا، ان کے معنی و مراد میں کوئی اختلاف نہیں ہوتا، یہ کیسے ممکن ہے کہ قطعی دلائل موجود ہوتے ہوئے

صحابہ کرامؓ رائے و اجتہاد سے کام لیتے اور ان دلائل کو چھپا لیتے یا یہ دلائل ان پر مخفی رہتے؟ آخر کیا سبب ہے کہ صدر اسلام میں صحابہؓ و تابعینؓ نے بے شمار مسائل میں رائے اور اجتہاد سے کام لیا اور اس اجتہاد کے سبب خود ان کے درمیان احکام میں اختلاف ہوا، جو آج تک چلا آ رہا ہے۔

اس دلیل سے امام غزالی رحمہ اللہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اجتہاد میں رائے، عقل، بصیرت اور فہم سے کام لینا ایک انسانی ضرورت ہے، جس سے چھٹکارا ممکن نہیں، اگر ہر مسئلے میں قطعی و منصوص احکام موجود ہوتے تو صدر اسلام میں فقہاء و مجتہدین قطعی و ظاہری احکام کو چھوڑ کر رائے و اجتہاد سے کام نہ لیتے۔

قیاس کو محجت ماننے والوں کے درمیان اختلاف ہے کہ اس کی حیثیت کیا ہے، اس میں تین نظریے پائے جاتے ہیں:

۱۔ جمہور فقہاء، متکلمین اور معتزلہ کے نزدیک عقلی و شرعی (عقلیات و شریعات) دونوں قسم کے امور میں قیاس کرنا جائز ہے۔

۲۔ اہل ظاہر کے ایک گروہ کے نزدیک قیاس صرف عقلی امور میں جائز ہے، شرعی میں نہیں۔

۳۔ کچھ مفکرین کا خیال ہے کہ عقلی امور میں قیاس جائز نہیں، صرف ان شرعی امور میں جائز ہے، جن کے بارے میں نصوص اور اجماع موجود نہ ہو۔

جمہور علماء کے نزدیک قیاس کی یہ حجیت سمعی ہے، یعنی قرآن و سنت کی نصوص سے ثابت ہے۔ علامہ قفال اور ابوالحسن بصری رحمہما اللہ کے نزدیک عقلی ہے، سمعی نہیں، جو نصوص اس کی حجیت کو ثابت کرنے کے لئے پیش کی جاتی ہیں، ان کی حیثیت ثانوی ہے اور ان سے استدلال موضوعی ہے۔ داؤد ظاہری، نظام، ردافض، اور اہل ظاہر قیاس کے منکر ہیں اور اس کو دلیل شرعی نہیں مانتے۔

قیاس انسانی فطرت ہے

۱۔ قیاس انسان کی ایک فطرت ہے، کوئی فطرتِ سلیمہ رکھنے والا عقل مند شخص قیاس کا انکار نہیں کر سکتا، روزِ مزہ کے بے شمار واقعات میں ہر انسان ایک واقعے کو دیکھ کر اس سے ملتے جلتے واقعات کا حکم سیکھتا ہے حتیٰ کہ بچے تک قیاس سے واقف ہیں، مثلاً کلاس میں اُستاد ایک بچے کو کسی غلطی پر ڈانٹتے ہیں تو اس کو دیکھ کر دوسرے بچے بھی سنبھل جاتے ہیں کہ یہی غلطی ہم سے ہوئی تو ہمیں بھی ڈانٹ پڑے گی، یہ قیاس نہیں تو اور کیا ہے؟ اس سے معلوم ہوا ہے کہ قیاس ایک فطری چیز ہے۔

۲۔ یہ مسلمہ بات ہے کہ دین ایک کامل ضابطہ حیات ہے، یہ بھی معلوم ہے کہ تمام مسائل کا حکم صراحتاً قرآن و حدیث میں موجود نہیں ہے، اب یہ بات کہ دین کامل ضابطہ حیات ہے، اس وقت درست ہو سکتی ہے، جب کہ قیاس سے مسائل کا حکم معلوم کرنے کو تسلیم کر لیا جائے، ورنہ جن مسائل کا حکم قرآن و سنت میں صراحتاً مذکور نہیں اور قیاس کے ذریعے ان کا حکم معلوم کرنا بھی درست نہ ہو تو ان مسائل کے سلسلے میں دین کی کوئی راہنمائی نہ رہے گی، اور پھر اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات کیونکر رہ سکے گا؟ اس سے معلوم ہوا کہ اسلام کا کامل ضابطہ حیات ہونا اور قیاس دونوں لازم ملزوم ہیں، اگر قیاس کا انکار کر دیا جائے تو اسلام کا کامل ضابطہ حیات ہونا تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔

۳۔ زندگی میں پیش آنے والے بے شمار مسائل ایسے ہیں جن کا حکم فقہائے اُمت نے قیاس کے ذریعے معلوم کیا ہے، اور ہم اس پر عمل کرتے ہیں۔

اگر قیاس کو بطور دلیل شرعی تسلیم نہ کیا جائے تو ان مسائل میں عمل کرنے کی کوئی صورت نہیں، کیونکہ ان مسائل کا حکم قرآن و سنت میں مذکور نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ قیاس کا انکار کرنے سے دین میں تعطل پیدا ہوتا ہے۔

۴۔ دین اسلام کے انفرادی اور اجتماعی احکام پر عمل کرنے کے لئے جو مذہب قانون ہمارے سامنے موجود ہے، وہ فقہ اسلامی ہے۔ فقہ اسلامی کی ترتیب و تدوین فقہائے اسلام کی اس عظیم جماعت نے کی جن کے علم و ذہانت، فراست و تدبیر، اخلاص و للہیت اور احتیاط و تقویٰ کی مثال تلاش نہیں کی جاسکتی، پھر اس کے بعد صدیوں سے مسلمان اس پر عمل کرتے چلے آئے ہیں، ان میں اُمت کے بڑے بڑے محدثین، مفسرین، اولیاء، اہل دل و صوفیاء اور عامۃ المسلمین سب شامل رہے، اس لئے فقہ کے علاوہ دین پر چلنے کا اور کوئی قابل اعتماد راستہ موجود ہی نہیں، فقہ اسلامی جن مسائل پر مشتمل ہے ان میں جہاں کتاب و سنت اور اجماع سے سمجھ میں آنے والے مسائل ہیں، وہاں بیشتر مسائل وہ ہیں جو قیاس سے معلوم کئے گئے ہیں، اس سے یہ بات سامنے آئی کہ گویا پوری اُمت قیاس پر عمل کرتی رہی ہے، اب عقل کی روشنی میں غور کیا جائے تو انسان یہ سمجھنے پر مجبور ہے کہ اُمتِ مسلمہ کے افراد کی اتنی بڑی تعداد ایک غلط بات پر جمع نہیں ہو سکتی، لہذا اُمتِ مسلمہ کے کثیر افراد کا ہر دور میں فقہ پر عمل کرنا بھی قیاس کے حجت ہونے کی ایک عقلی دلیل ہے۔

منکرین قیاس کے دلائل اور ان کے جوابات

نظام (معزلی) داؤد ظاہری اور ان کے ماننے والے اور شیعوں کے چند فرقوں سے وابستگان قیاس کی حجیت کے قائل نہیں ہیں، اور اسے دلیل شرعی نہیں مانتے، ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

- ۱۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں ارشاد فرمایا:
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْضُوا بَدُنِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ (الحجرات: ۱)
- ترجمہ:- اے ایمان والو! تم اللہ اور اس کے رسول سے (کسی کام میں) سبقت مت کیا کرو۔

کسی حکم میں قیاس کرنا اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر سبقت کرنے کے مترادف ہے، مخالفین قیاس کی یہ دلیل دُرست نہیں ہے، کیونکہ قیاس کرنا اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر سبقت کرنا نہیں ہے، بلکہ یہ تو عین اتباع ہے، اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر سبقت کرنے کا الزام تو اس وقت صادق آتا، جب کہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہوتے ہوئے قیاس کیا جاتا۔

۲۔ ان کی دوسری دلیل یہ آیت ہے:

وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ (المائدہ: ۴۹)

ترجمہ:- اور آپ ان لوگوں کے درمیان فیصلہ کرتے رہیے، اسی (قانون) کے مطابق جو اللہ نے نازل کیا ہے۔

منکرین قیاس اس آیت سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ قیاسی حکم ”بما لہ یُنزل بہ اللہ“ ہے۔ حالانکہ یہ استدلال دُرست نہیں ہے کیونکہ اجتہاد شرعی کے ذریعے احکام منصوص کی بنیاد پر دیگر احکام کی تفریع کا حکم ”بما لہ یُنزل بہ اللہ“ نہیں ہے، اگر ایسا ہی ہوتا تو اللہ تعالیٰ اختلاف کی صورت میں ”فَرُّوْهُ إِلَى اللَّهِ وَالزُّسُولِ“ (النساء: ۵۹) کا حکم کیوں دیتے!

۳۔ منکرین قیاس کی تیسری دلیل یہ آیات ہیں:

الف:- مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ لَّعَلَّآ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿۱﴾

(الانعام)

ترجمہ:- ہم نے اپنے رجسٹر میں کوئی چیز نہیں چھوڑ رکھی ہے، پھر یہ سب اپنے پروردگار کے پاس جمع کئے جائیں گے۔

ب:- وَلَا تَطِبُّ وَلَا تَيَابِسُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴿۲﴾ (الانعام)

ترجمہ:- اور نہ کوئی ثر اور خشک چیز (مگر یہ کہ یہ سب) روشن کتاب میں موجود ہیں۔

ج:- وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ (النحل: ۸۹)

ترجمہ:- اور ہم نے آپ پر کتاب اُتاری ہے، ہر بات کو کھول دینے والی۔

مکرمین قیاس ان آیتوں سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ جب قرآن کریم میں تمام احکام کی بابت ضروری معلومات جمع ہیں، تو پھر تشریع بالقیاس کی ضرورت ہی کیا ہے، کیونکہ اس صورت میں قیاس دو حال سے خالی نہ ہوگا، یا تو قیاس اسی چیز پر دلالت کرے گا، جس پر قرآن دلالت کر رہا ہے، تو یہ تحصیل حاصل ہے، یا پھر قیاس قرآن کے خلاف پر دلالت کرے گا، تو وہ مردود ہے۔ لیکن مکرمین قیاس کا استدلال آیات مذکورہ بالا سے درست نہیں ہے، اس لئے کہ:

سیاق عبارت دلالت کر رہا ہے کہ ”الف“ اور ”ب“ کی آیتوں میں کتاب سے مراد قرآن کریم نہیں ہے، بلکہ مراد علم الہی یا بالفاظ دیگر لوح محفوظ ہے، آیت نمبر ۳ کو سیاق و سباق سے ملا کر پڑھیے:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا ظَلِيٍّ يَبْطِيءُ بِمَنْتَاحِيهِ إِلَّا أَعَمَّهُ أَمْرًا لَّكُمُ

مَا فَزَعْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ أَلَيْنَا لَهُمْ رَحْمَةً يُحْشَرُونَ ﴿۱۰﴾ (الانعام)

ترجمہ:- اور جو بھی جانور زمین پر چلتے والا ہے، اور جو بھی پرندہ اپنے دونوں بازوؤں سے اڑنے والا ہے، وہ سب تمہاری ہی طرح کے گروہ ہیں، ہم نے اپنے رجسٹر میں کوئی چیز نہیں چھوڑ رکھی ہے، پھر یہ سب اپنے پروردگار کے پاس جمع کئے جائیں گے۔

علامہ سید محمود آلوسی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۷۰ھ) فرماتے ہیں:

وعن الحسن وقتادة أن المراد بالكتاب الكتاب الذي عند الله تعالى وهو مشتمل على ما كان ويكون وهو اللوح المحفوظ.^(۱)
ترجمہ:- حسن بصریؒ اور قتادہؒ سے روایت ہے کہ آیت کریمہ میں جو لفظ کتاب آیا ہے، اس سے مراد وہ کتاب ہے، جو اللہ تعالیٰ کے پاس محفوظ ہے، اور ماضی اور مستقبل کی تمام باتیں درج ہیں، اور وہ لوح محفوظ ہے۔

لہذا متکثرین قیاس کا لفظ ”الکتاب“ کا قرآن پر اطلاق ہی سرے سے درست نہیں ہے، اسی طرح آیت ”وَلَا رَظٍ وَلَا تَابٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ“ میں مراد علم الہی ہے، سیاق آیت ملاحظہ ہو:

وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ
وَمَا تَسْطُرُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمٍ الْأَرْضِ وَلَا
رَظٍ وَلَا تَابٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴿۱۰﴾ (الانعام)

ترجمہ:- اور اس کے پاس ہیں غیب کے خزانے کی کنجیاں ہیں، انہیں بجز اس کے کوئی نہیں جانتا اور وہی جانتا ہے جو کچھ خشکی اور تری میں ہے، اور کوئی پتا نہیں گرتا، مگر یہ کہ وہ اسے جانتا ہے اور کوئی دانہ زمین کی تاریکیوں میں نہیں پڑتا، اور نہ کوئی تر اور خشک چیز مگر یہ سب کے سب روشن کتاب میں موجود ہے۔

”إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ“ کی تفسیر کرتے ہوئے علامہ فخر الدین رازی رحمہ اللہ (متوفی ۶۰۶ھ) فرماتے ہیں:

فيه قولان الأول ان ذلك الكتاب المبين هو علم الله تعالى لا
غير وهذا هو الصواب.

(۱) روح المعانی: سورۃ الانعام، آیت نمبر ۳۸ کے تحت، ج: ۴، ص: ۱۳۸

ترجمہ:- اس میں دو قول ہیں، پہلا یہ کہ اس کتاب مبین سے مراد اللہ تعالیٰ کا علم ہے نہ کہ کوئی دوسری چیز اور یہی قول درست ہے۔
امام رازی رحمہ اللہ آگے چل کر لکھتے ہیں:

انه تعالى إنما كتب هذه الأحوال في اللوح المحفوظ لتقف
الملائكة على نفاذ علم الله تعالى في المعلومات. (۱)

ترجمہ:- یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان تمام احوال کو لوح محفوظ میں لکھ دیا، تاکہ ملائکہ اس بات کو جانیں کہ کس طرح اللہ تعالیٰ کا علم معلومات میں نافذ ہوتا ہے۔

مختصر یہ کہ مذکورہ بالا دونوں آیتوں میں کتاب مبین سے مراد قرآن کریم نہیں ہے
(جیسا کہ منکرین قیاس کہتے ہیں) بلکہ لوح محفوظ ہے۔
اب رہی یہ آیت یعنی:

وَكُذِّبْنَا عَلَىٰ كِتَابٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمُ (النحل: ۸۹)

ترجمہ:- اور ہم نے آپ پر کتاب اتاری ہے، ہر بات کو کھول
دینے والی۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے آپ پر ایسی کتاب نازل کی ہے جس میں مجموعی طور پر تمام تشریحی امور کے مہادی، اساسیات موجود ہیں، اور پھر اسی پر اکتفا نہیں کیا گیا ہے، بلکہ طُرُقِ استنباط کی طرف بھی رہبری کی گئی ہے، جس کی وجہ سے ایسی صورت حال پیدا ہو گئی ہے کہ یا تو بواسطہ نص قرآن سے حکم مستنبط کر لیا جائے، یا ان قواعد عامہ کو استعمال کر کے استنباط کیا جائے جن کی طرف قرآن نے اشارے کئے ہیں۔

(۱) التفسیر الکبیر: سورۃ الأنعام. آیت نمبر ۳۸ کے تحت، ج: ۱۳ ص: ۱۲

۴۔ منکرین حجیت قیاس مندرجہ ذیل حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں،
علامہ ابن حزم رحمہ اللہ (متوفی ۴۵۶ھ) نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تعمل هذه الأمة برهة
بالكتاب وبرهة بالسنة ثم يعملون بالرأى فإذا فعلوا ذلك
فقد ضلوا. (۱)

ترجمہ:- آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ یہ اُمت کچھ
عرصے تک کتاب (قرآن) پر عمل کرے گی، اور کچھ عرصے تک
عنّت پر اور کچھ عرصے تک رائے پر عمل کریں گے، پس جب وہ ایسا
کرے گی (یعنی قیاس پر عمل کرے گی) تو گمراہ ہو جائے گی۔

اس کے دو جواب ہیں:

۱۔ ایک تو یہ کہ اس روایت کی سند غیر مقبول ہے:

وقد قال السبكي: هو لا تقويم به الحجة لأن بعض روايته كذب
ابن معين۔

ترجمہ:- علامہ سبکی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس روایت سے استدلال
کرنا درست نہیں ہے، اس کے بعض راوی ایسے ہیں، جنہیں
ابن معین نے جھوٹا قرار دیا ہے۔

۲۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر بالفرض اس روایت کو درست مانا جائے تو اس کا
مطلب یہ ہے کہ ایک زمانہ ایسا ہوگا جب اُمت مسلمہ قرآن کریم پر عمل کرتی رہے گی کیونکہ
حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرما ہوں گے، اور قرآن کا نزول ہو رہا ہوگا، پھر ایسا دور آئے گا

(۱) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: الباب الخامس والفلاون ج: ۶ ص: ۵۱

کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پردہ فرمائیں گے، لیکن صحابہ کرامؓ موجود رہیں گے جو قرآن کی آیت کی تشریح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اُسوۂ حسنہ کی روشنی میں کریں گے، اور عمل کرتے رہیں گے، پھر آگے چل کر ایسا بھی دور آئے گا کہ لوگ قرآن و سنت کو تو پس پشت ڈال دیں گے، فلسفیانہ علوم حاصل کریں گے اور ان کے معیار پر قرآن و سنت کو جانچیں گے، اور صرف اپنی عقل اور قیاس پر عمل کریں گے، یہ دور گمراہیوں کا ہوگا، ایسا کہنا غلط بھی نہیں ہے، وہ شخص جو اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار سے واقفیت رکھتا ہے، اس بات سے واقف ہے کہ ایسا بھی دور مسلمانوں پر گزر چکا ہے۔ دُور کیوں جائیں! ہندوستان ہی میں ایسے حضرات نہیں پیدا ہوئے جنہوں نے معجزات کا انکار کیا، ملائکہ کے وجود کا انکار کیا، جنوں کے وجود کا انکار کیا، جنت اور دوزخ کا انکار کیا، اور اسے محض ذہنی کیفیت کا نام دیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم اگر ان لوگوں کے بارے میں فرما رہے ہیں تو بجا ارشاد فرما رہے ہیں، ایسے لوگوں سے تعلق رکھنے والی بات کو امام ابو حنیفہ اور امام شافعی، امام مالک اور امام احمد۔ رحمہم اللہ۔ پر چسپاں کر دینا نہ تو قرین قیاس ہے اور نہ قرین انصاف۔

۵۔ منکرین قیاس بعض صحابہ کرامؓ کے اقوال سے استدلال کر کے حجیت قیاس کا انکار کرتے ہیں، حالانکہ ان کا استدلال دُرست نہیں ہے، وہ کہتے ہیں:

الف:- قال عمر: إياكم وأصحاب الرأي! فإنهم أعداء السنن. (۱)

ترجمہ:- اصحابِ رائے سے پرہیز کرنا! کیونکہ یہ لوگ سنتوں کے دشمن ہیں۔

اوّل تو اس کی صحت پر کلام ہے، اگر تسلیم کر بھی لیا جائے تو مُراد رائے سے وہ ہے جو نص کی موجودگی میں کہی جائے:

(۱) سنن الدارقطنی: کتاب العوادر، ج: ۵، ص: ۲۵۶، رقم الحدیث: ۳۲۸۰

قلت: فی صحته نظر. ولئن سلمنا فإنه أراد به الرأي مع وجود النص. (۱)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اس قول میں اصحابِ رائے سے مراد ”خوارج، قدریہ، مشبہ“ اور گمراہ فرقے ہیں، اس سے وہ مراد نہیں ہے جو فرعی احکامات کے استنباط میں اجتہاد کرتے ہیں:

إن أهل الرأي أعداء السنن، فبمعنى الرأي المخالف للسننة المتوارثة في المعتقد يعنون به الخوارج والقدريّة والمشبّهة ونحوهم من أهل البدع، لا بمعنى الاجتهاد في فروع الأحكام وحمله على خلاف ذلك تحريف للكلم عن مواضعه. (۲)

ب:- حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ قول کہ:

لو كان الدين يؤخذ بالرأي لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره. (۳)

ترجمہ:- اگر دین کی بنیاد رائے پر ہوتی تو موزے کے نچلے حصے پر مسح کا حکم ہوتا نہ کہ اوپر کے حصے پر۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اس قول کی مراد علامہ آمدی رحمہ اللہ (متوفی ۷۶۳ھ)

بیان فرماتے ہیں:

(۱) عمدة القاری: کتاب الاعتصام بالکتاب والسننة، باب ما یذکر من ذم الرأي وتکلف القیاس، ج: ۲۵ ص: ۴۳

(۲) نصب الراية: مقدمة، الرأي والاجتهاد، ج: ۱ ص: ۱۸

(۳) سنن الدارقطني: کتاب الطهارة، باب الرخصة في المسح على الخفين، ج: ۱ ص: ۳۶۸، رقم الحديث: ۷۶۹

يكون المقصود منه أنه ليس كل ما أتت به الشُّنن على ما

يقتضيه القياس. (۱)

لیکن ذرا ان اقوال کے مقابلے میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ والی روایت کو سامنے لائیے جو پہلے گزر چکی ہے، اور اس روایت پر غور فرمائیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشہور مقدمے کا فیصلہ کرنے کا ذمہ دار جب حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کو بنایا تو ان سے ارشاد فرمایا کہ اجتہاد کرنا! سوا اگر تیرا اجتہاد صحیح ہو تو تجھے دو اجر ملیں گے، اور اگر بالفرض تجھ سے غلطی سرزد ہوگئی تب بھی (تو محروم یا گناہ گار نہ ہوگا بلکہ) تجھے ایک اجر ملے گا:

انه صلى الله عليه وسلم قال لعمر بن العاص حين عهد اليه أن

يفصل في قضية معروفة: اجتهد إن أصبت فلك أجران، وإن

أخطأت فلك الأجر. (۲)

اس کے علاوہ بھی ہزاروں مواقع پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اجتہاد کیا، یا کسی نص کو اصل قرار دے کر اس پر تفریع کی، لہذا اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ صحابہ کرامؓ نے قیاس یا اجتہاد سے کام نہیں لیا تو وہ گویا ایک حقیقت ثابتہ کا منکر ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ کے مذکورہ بالا اقوال میں کس قیاس اور رائے کی مذمت کی گئی ہے؟ کیونکہ یہ تو ممکن نہیں ہے کہ وہ خود قیاس و اجتہاد کرتے بھی رہے ہوں، اور ان کی مذمت بھی کرتے ہوں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ نے ان اصحاب الرائے کی مذمت کی ہے جن کی آرائشی خواہشات یا ذاتی مفادات پر مبنی ہوتی تھیں، اور وہ طرح طرح کی تاویلات گھڑ کر، یا قرآنی آیات کے معانی کو مسخ کر کے اپنے مطلب کی باتیں نکال لیا کرتے تھے۔

(۱) الإحكام في أصول الأحكام: الأصل الخامس في القياس، المسألة الثانية، ج: ۳، ص: ۲۴

(۲) روضة الناظر وجنة المناظر: كتاب الإجماع فصل في حكم الإجماع ج: ۲، ص: ۳۹

اس طرح کے افراد ہمارے زمانے میں بھی پائے جاتے ہیں، آپ نواہتِ بزاروں اہل ہوئی ملیں گے جو ”نمز“ کی حرمت کو نہیں مانتے اور ات شیعہ ماور کی طرح فوش کرتے ہیں، جو ”سود“ کو ”منافع“ کا نام دے کر بھی آسانی سے انہم کر لیتے ہیں، جو ”ملاوٹ“ کو ”ہاتھ کی صفائی“ اور ”احتکار“ کو ”تجارت“ کہتے ہیں۔ صحابہ کرامؓ نے دراصل ان اصحابِ الرائے کی مذمت کی ہے، مطلق مجتہدین یا قیاس کرنے والوں کی مذمت نہیں فرمائی۔ سچ پوچھئے تو قیاس اسلامی تشریع کے جسم کے لئے تازہ خون کی حیثیت رکھتا ہے، یہ شریعت کو جامد نہیں رہنے دیتا، بلکہ اس میں حرکت و حرارت، نمود اور شادابی باقی رکھنے کا ضامن ہے۔

”دلیل“ کا بیان

قرآن کریم میں بعض مقامات پر اللہ تعالیٰ نے احکام کے ساتھ ساتھ ان کی علتیں بھی بیان فرمائی ہیں، اس کا مقصد بھی یہی ہے کہ ان علتوں کی بنیاد پر قیاس کیا جائے۔ مثلاً قصاص کے بارے میں ارشاد ہے:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَاۤأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰلٰهَابُ (البقرة: ۱۷۹)

ترجمہ:- اے اہلِ ایم! قصاص میں زندگی ہے تمہارے لئے۔

یا حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ (آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے متبھی) کی مطلقہ حضرت زینب رضی اللہ عنہا سے عقد کرنے کا حکم دیتے وقت اللہ تعالیٰ نے صرف حکم ہی نہیں دیا، بلکہ اس کی علت بھی بیان فرمائی:

فَلَمَّا قُتِلَ زَيْنْدٌ مِنْهَا وَظَرَا زَوْجُنْكَهَا لِمَ لَا يَكُوْنُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ

خَرَجَ فِيْ اَرْوَاحٍ اَدْعٰىاَ بِهِمْ اِذَا قُضُوْا مِنْهُمْ وَظَرَا (الاحزاب: ۳)

ترجمہ:- پھر زید کا دل اس عورت سے بھر گیا تو ہم نے اس کا نکاح

آپ کے ساتھ کر دیا تاکہ اہل ایمان پر اپنے منہ بولے بیٹوں کی بیویوں کے بارے میں کچھ تنگی نہ رہے، جب وہ ان سے اپنا جی بھر چکیں۔

یا مالِ غنیمت کو فقیروں، مسکینوں، یتیموں، اعزا اور مسافروں کے درمیان تقسیم کرنے کا حکم دیتے وقت اللہ تعالیٰ نے اس کی مصلحت بھی بیان فرمائی:

مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ۚ لَّا يَكُونُ حُكْمَ الْغَنِيَّةِ
مِنْكُمْ ۚ (الحشر: ۷)

ترجمہ:- جو کچھ اللہ اپنے رسول کو دوسری بستیوں والوں سے بطور فی
دلوئے، سو وہ اللہ ہی کا حق ہے، اور رسول کے عزیزوں کا، اور یتیموں
کا، اور مسکینوں کا، اور مسافروں کا، تاکہ وہ مال تمہارے تو انگریزوں ہی
کے قبضے میں نہ رہ جائے۔

یعنی اللہ تعالیٰ یہ چاہتا ہے کہ مال کی گردش ہوتی رہے اور صرف ایک طبقے ہی میں
محدود نہ رہ جائے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ علت اس لئے بیان فرمائی کہ اسلام کا مالیاتی نظام اسی
علت پر قیاس کر کے تیار کیا جائے۔

اَرکانِ قیاس

قیاس کے چار اَرکان ہیں:

- ۱۔ الاصل:- یعنی وہ صورت واقعہ جس کے بارے میں نص وارد ہو، جسے
مقیس علیہ، محمول علیہ اور مشبہ بہ بھی کہتے ہیں۔
- ۲۔ الفرع:- وہ صورت جس کے بارے میں کوئی نص تو نہ وارد ہوئی ہو، لیکن

علت میں تساوی پائے جانے کے باعث اس کو اصل پر قیاس کر کے اصل کا حکم منصوص میں جاری کیا جائے، اسے مقیس اور مشبہ بھی کہتے ہیں۔

۳- حکم الاصل:- یعنی وہ حکم شرعی جو بصورتِ نص اصل کی بابت وارد ہوا ہو، وہی حکم آگے چل کر فرع کا بھی حکم بن جاتا ہے۔

۴- العلة:- اس وصف کو کہتے ہیں جس پر اصل کا حکم مبنی ہوتا ہے، اور بطور تساوی اسی وصف کے فرع میں پائے جانے کے باعث اصل حکم فرع میں بھی جاری ہوتا ہے۔

اس کی مثال یوں سمجھئے کہ شراب اصل ہے، اس لئے کہ اس کے بارے میں نص قطعی وارد ہے: ”فَاجْتَنِبُوهُ“ (المائدہ: ۹۰) (اس سے پرہیز کرو!) علتِ تحریمِ اسکار ہے۔ سیب کا نشہ آور مشروب فرع ہے، تو اگرچہ سیب کے نشہ آور مشروب کے بارے میں نص وارد نہیں ہے، لیکن علتِ تحریم یعنی اسکار نے سیب کے نشہ آور مشروب اور خمر مسکر کے درمیان تسویہ پیدا کر دیا، لہذا حکمِ حرمت میں بھی تسویہ ہوگا، یعنی یہ کہا جائے گا کہ علتِ اسکار کی وجہ سے اصل یعنی خمر حرام تھی کیونکہ نص وارد ہے، اور وہ علتِ اسکار سیب کے نشہ آور مشروب میں بھی پائی جا رہی تھی، اس لئے اصل (خمر) کا حکم فرع (سیب کے نشہ آور مشروب) میں جاری کر کے اسے بھی حرام قرار دیا جائے گا۔

رُکنِ اوّل و دوم

رُکنِ اوّل و دوم کے بارے میں تو اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ اوّل الذکر حکم پر نص دلالت کرتی ہے، اور ثانی الذکر حکم پر اگرچہ بلا واسطہ نص دلالت نہیں کرتی، تاہم تسویۃ فی العلة کے باعث وہ حکم اصل سے فرع یعنی اوّل سے دوم کی طرف مفہومی ہو جاتا ہے۔

رُکنِ سوم

قیاس کے لئے چار شرائط:

پہلی شرط:- یہ ہے کہ دونوں (اصل اور فرع) کے مابین کوئی ایسا فارق نہ پایا جائے جو تساوی فی الحکم سے مانع ثابت ہو۔ رکنِ اوّل کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ حکم شرعی عملی ثابت بالنص ہو، کیونکہ حکم شرعی عملی ثابت بالاجماع ہونے میں اختلاف ہے۔ دوسرا یہ کہ اس کا تعدیہ الی الفرع درست ہو، کیونکہ وہ حکم شرعی جو ثابت بالقیاس ہوگا اس کا تعدیہ کسی دوسری فرع کی طرف درست نہیں ہوگا، مثلاً یہ کہنا کہ سیب کا مسکر شربت اس لئے حرام ہے کہ وہ مثل نبیذ تمر مسکر ہے، جو مثل خمر کے ہے، درست نہیں ہے، بلکہ یہ کہنا درست ہے کہ سیب کا مسکر شربت اس لئے حرام ہے کہ وہ مثل خمر ہے۔

دوسری شرط:- یہ ہے کہ علتِ مدرک (بالفتح) بالعقل ہو، کیونکہ اگر علتِ مدرک بالعقل نہ ہو تو بذریعہ قیاس حکم کا تعدیہ ممکن نہ ہوگا، اس لئے کہ قیاس کی ساری اساس تو حکم الاصل کی علت کے ادراک پر ہے، اس نکتے پر پہلے گفتگو ہو چکی ہے۔

تیسری شرط:- یہ ہے کہ اصل (مقیس علیہ) کا حکم اس کے ساتھ ہی خاص نہ ہو، کیونکہ اگر اصل کا حکم اس کے ساتھ کسی وجہ سے خاص ہوگا تو قیاس کے ذریعے اس کا تعدیہ الی الغیر درست نہ ہوگا، مثلاً وہ احکام جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہیں، اور ان کے مختص بالرسول ہونے پر دلیل قائم ہو چکی ہو، جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے چار سے زیادہ ازواجِ مطہرات سے نکاح کا جائز ہونا، یا جیسے حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کی ایک شہادت کا دو شہادتوں کے برابر ہونا، اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خصوصی اختیارات کے تحت یہ فضیلت ان کو عطا فرمائی، اور ارشاد فرمایا:

من شهد له خزیمۃ فهو حسبہ.

ترجمہ:- خزیمہ جس کے لئے گواہی دے دیں، ان کی تنہا گواہی

کافی ہے۔

مذکورہ بالا تمام صورتوں میں قیاس کے ذریعے حکم کا تعدیہ الی الغیر درست نہیں ہے:

والثانية إذا دلّ دليل على تخصيص حكم الأصل به، مثل الأحكام التي دلّ الدليل على أنها مختصة بالرسول، كتزوجه بأكثر من أربع زوجاته، وتحرم الزواج بأحدى زوجاته بعد موته، ومثل الاكتفاء في القضاء بشهادة خزيمة بن ثابت وحده بقول الرسول: من شهد له خزيمة فهو حسبه. فإن النصوص التي وردت في القرآن والسنة دالة على أنه لا يباح التزوج بأكثر من أربع، وعلى أن المتوفى عنها زوجها بعض انقضاء عدتها يحل لها أن تتزوج، وعلى أن لا بد في الشهادة من رجلين أو رجل وامرأتين، وهي أدلة على تخصيص الحكم بالرسول وبخزيمة.^(۱)

چوتھی شرط:- یہ ہے کہ بذریعہ قیاس اصل ہی سے عدول نہ کر لیا جائے، مثلاً مسافر کو سفر میں افطار کی اجازت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سفر میں مشقت ہے، اب اگر کوئی شخص مقیم ہو، اور وہ ایسا کام کر رہا ہو جو مشقت کا ہو، تو اس مشقت کو سفر کی مشقت پر قیاس کر کے اس کے لئے ترکِ صوم درست نہ ہوگا۔ یا یہ کہ متوضی کی آسانی کے لئے مسح علی الخفین کی اجازت دی گئی، اب اگر اس کو وجہ جواز بنا کر کوئی شخص عام جرابوں پر مسح کرنے لگے تو درست نہ ہوگا۔

رُکنِ چہارم

یعنی علت یہ ارکانِ قیاس میں سب سے اہم رُکن ہے، کیونکہ عملِ قیاس کے تمام مراحل کی یہی اساس ہے۔

(۱) علم أصولہ الفقہ: الدلیل الرابع القیاس، ص: ۶۳

علت کی تعریف

أصول کی کتابوں میں علت کی یہ تعریف کی گئی ہے:

هي وصف في الأصل بنى عليه حكمه ويعرف به وجود هذا الحكم
في الفرع. (۱)

ترجمہ:- علت اصل کے اس وصف کو کہتے ہیں جس پر اصل کا حکم مبنی ہوتا ہے، اور جس کے ذریعے فرع میں اس حکم کا ثبوت ہوتا ہے۔

مثلاً خمر میں وصف اسکار پایا جاتا ہے، جس کی تحریم ہوئی، تو تحریم کا وجود ہر نبیذ مسکر میں ہوگا۔ یا مثلاً اس بات کی ممانعت ہے کہ جب ایک آدمی کسی مال کی خریداری کی بات کسی بائع سے کر رہا ہے، دوسرے شخص کو اس مال کے خریدنے کے لئے اسی وقت بات نہیں کرنی چاہئے، اس لئے کہ اس میں اعتداء ہے۔ اب یہ وصف اعتداء جن جن معاملات میں پایا جائے گا، ان میں تحریم کا حکم جاری ہو جائے گا، مثلاً زید، بکر سے ایک مکان کو کرائے پر لینے کی بات کر رہا تھا، مکان کا مالک بکر ہے، زید نے کہا کہ میں تجھے سو روپیہ ماہوار کرایہ دوں گا۔ ابھی یہ گفتگو ہو رہی تھی کہ خالد آگیا۔ اس نے زید اور بکر کی گفتگو سنی اور اس سے کہہ دیا کہ مکان مجھے کرائے پر دے دو، میں تمہیں دو سو روپیہ ماہوار دوں گا۔ یہ عمل ناجائز ہے اس لئے کہ اس میں وہ وصف اعتداء پایا جاتا ہے جو بیع مذکور میں پایا جاتا تھا۔

علت اور حکمت میں فرق

مثل مشہور ہے کہ: ”فعل الحکیم لا یخلو عن الحکمة“ (حکیم کا کوئی فعل حکمت سے خالی نہیں ہوتا) اللہ تعالیٰ تو سب سے بڑا حکیم اور تمام حکمتوں کا منبع ہے، بھلا اس کا کوئی حکم حکمت سے کیسے خالی ہو سکتا ہے، جمہور علماء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جتنے

احکام مشروع فرمائے ہیں، ان میں کوئی نہ کوئی مصلحت پوشیدہ ہے، اور سب سے بڑی مصلحت انسان کے لئے جلب منفعت ہے یا دفع مضرت، لہذا مریض کو رمضان کے روزوں سے مستثنیٰ کرنے کا سبب یہ ہے کہ مریض سے مشقت کو دفع کیا جائے، لیکن حکمت و مصلحت میں ایک بات بہت اہمیت رکھتی ہے کہ بعض احکام کے مصالح کا ادراک عقل انسانی کی قوت سے باہر ہوتا ہے۔ لیکن علت میں ایسا نہیں ہوتا، علت ظاہر و منضبط ہوتی ہے، اور صاف طور پر سمجھ میں آتی ہے، یہی وجہ ہے کہ تمام احکام شریعت اپنے علل پر مبنی ہوتے ہیں نہ کہ حکمتوں پر۔ مجتہد کا اصل کام ان علتوں کا کھوج لگانا ہے، اسے حکمتوں کے پیچھے دوڑنے کی ضرورت نہیں ہے، البتہ اگر ضمناً حکمتیں بھی سمجھ میں آجائیں تو سونے پر سہاگہ ہے۔

شرائط علت

متفق علیہ شرائط چار ہیں:

۱۔ ایک تو یہ کہ وہ علت وصف ظاہر ہو، یعنی حواس ظاہر سے اس کا ادراک کیا جاسکے، مثلاً خمر کی علت اسکار، اس کا ادراک حواس ظاہر کے ذریعے کیا جاسکتا ہے، لہذا یہ علت جس کسی مشروب میں پائی جائے گی، حواس ظاہر سے اس کا ادراک کر کے اس پر حرمت کا حکم لگادیا جائے گا، یا جیسے کہ ثبوت نسب کے لئے فراش زوجیت یا اقرار علت محسوسہ بالحواس الظاہر ہے۔ اب معاشرے میں جہاں بھی فراش زوجیت ہوگا لڑکے کا نسب ثابت ہو جائے گا، اور شوہر انکار نہ کر سکے گا۔

۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ علت وصف منضبط ہو، یعنی ایسی حقیقت معینہ محدودہ ہو کہ اس کا تحقق مع التساوی فرع میں ممکن ہو، علت منضبطہ محدودہ ہی کے اندر یہ صلاحیت ہوتی ہے کہ وہ دو واقعات کو تساوی میں ثابت کر دے جس کے بعد مجتہد اصل سے فرع کی

طرف حکم کا تعدیہ کرتا ہے، اگر علت میں انضباط نہ ہو تو پھر تساوی کا ظہور ہی نہیں ہو سکتا، مثلاً وارث کا مورث کو علت تعجیل کی بنا پر قتل کرنا، یہ علت تعجیل وصف منضبط ہے، یہی علت موصی لہ کے موصی کے قتل کرنے میں پائی جاتی ہے، لہذا جس طرح وارث میراث سے محروم ہو جاتا ہے، اسی طرح موصی لہ موصی کی وصیت سے محروم ہو جائے گا۔ اس کے برخلاف جہاں علت میں انضباط نہ ہو، وہاں یہ صورت نہیں ہو سکتی، مثلاً مریض اور مسافر کے لئے سفر میں دفع مشقت کی علت کے تحت روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے، مگر دفع مشقت وصف منضبط نہیں ہے، اس لئے اگر کوئی شخصی کسی کان یا لوہا پگھلانے والی بھٹی میں کام کرتا ہے (جو یقیناً مسافر سے زیادہ مشقت اٹھاتا ہے) وہ دفع مشقت کے عُذر کی بنیاد پر ترکِ صوم کا مجاز نہیں ہے۔

اگر بغور جائزہ لیں تو اسی مقام پر احکام کی علت اور حکمت کا فرق نمایاں ہو سکتا ہے۔ علت منضبط ہوتی ہے، اور حکمت غیر منضبط۔ اختلاف اشخاص، اختلاف احوال یا اختلاف ماحول کا علت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، کیونکہ وہ محدود المعنی ہوتی ہے، مثلاً سکر خمر کی علت تحریم ہے، یہ اس لئے کہ عادت خمر سکر ہوتی ہے، اور بذاتہ خمر میں اس کا ر ثابت ہے، لیکن ممکن ہے کہ شراب پی کر بعض لوگوں کو نشہ نہ آئے، ممکن ہے کہ کسی ماحول میں شراب پینے سے سکر کی کیفیت نہ پیدا ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ ایک دو جام پی لینے سے نشہ نہ آئے، شراب مفطر نشہ آور ہو، لیکن ان تمام باتوں کے باوجود شراب میں بالخاصہ سکر پائے جانے کے باعث وہ حرام ہے۔ اس کے برخلاف حکمت غیر منضبط ہوتی ہے، وہ محدود المعنی بھی نہیں ہوتی، جیسا کہ مسافر اور مریض کے روزے کے بارے میں گزر چکا ہے۔

۳۔ تیسری شرط یہ ہے کہ وہ علت وصف مناسب ہو، یہاں وصف مناسب سے مراد یہ ہے کہ حکم کی علت اور حکم میں کسی قدر عقلی مناسبت بھی پائی جاتی ہو، کیونکہ

جس علت میں حکم کے ساتھ کوئی ملائمت یا مناسبت ہی نہ پائی جائے وہ حکم کی علت کہلانے کے قابل ہی نہیں ہے، اس لحاظ سے کہا جائے گا کہ شراب کی حرمت کی علت اسکار ہے، جو عقل کے زوال اور صحت کی تباہی کا باعث ہے۔ وجوب قصاص کی علت حیاتِ انسانی کا تحفظ ہے۔ اور سرقے میں قطعِ سید کی علت لوگوں کے اموال کی حفاظت ہے، لہذا اگر کوئی شخص محض زوجیت سے ثبوتِ نسب کرے، حالانکہ عقدِ نکاح کے بعد شوہر اور بیوی کے درمیان خلوتِ صحیحہ بھی نہ ہوئی ہو، تو ایسی صورت میں ثبوتِ نسب کے لئے زوجیت کو علت ٹھہرانا غلط ہے۔

۴۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ علت متعدیہ ہو، اور اسی اصل پر مقصور نہ ہو، مثلاً سفر کہ یہ علت متعدیہ نہیں ہے، بلکہ اپنی اصل پر مقصور ہے، یعنی مسافر کو یہ اجازت دی گئی ہو کہ وہ حالتِ سفر میں روزہ چھوڑ دے اور بعد میں قضا کرے، لیکن اس کا تعدیہ صلوٰۃ کی طرف نہیں ہو سکتا، یعنی سفر کی علت کی وجہ سے اگر کوئی شخص ترکِ صلوٰۃ کرنا چاہے تو درست نہیں ہے، یا وہ احکام جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہیں، ان کی علت، علتِ متعدیہ نہیں ہے، بلکہ وہ اپنی اصل پر مقصور ہیں، مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ازواجِ مطہرات کا عقدِ ثانی یہ علت غیر متعدیہ مقصورہ علی الاصل ہے، اس کا تعدیہ فرع کی طرف درست نہیں، دوسرے شخص کی بیوی شوہر کی وفات کے بعد عدتِ موت گزار کر عقدِ ثانی کر سکتی ہے، خواہ متوفی کتنا معزز و مکرم کیوں نہ ہو!

وصفِ مناسب کی اقسام

گزشتہ صفحات میں شرائطِ علت میں تیسری شرط ”وصفِ مناسب“ کو قرار دیا گیا ہے، یعنی یہ کہ علت اور حکم میں مناسبت بھی ہونا ضروری ہے، علمائے اصول نے وصفِ مناسب کی چار قسمیں بتائی ہیں: ۱۔ المناسب المؤثر۔ ۲۔ المناسب الملائم۔ ۳۔ المناسب المرسل۔ ۴۔ المناسب الملتصق۔

المناسب المؤثر

وصف مناسب مؤثر اس وصف کو کہتے ہیں جس کے مطابق شارع نے حکم کو مرتب فرمایا ہو، اور نص اور اجماع سے یہ بات ثابت ہو کہ بعینہ وہی حکم کی علت ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى ۖ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ ۖ (البقرة: ۲۲۲)

ترجمہ:- اور لوگ آپ سے حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں، آپ فرما دیجئے کہ وہ ایک طرح کی گندگی ہے، پس تم عورتوں کو حیض کے دوران میں چھوڑے رہو۔

اس سے یہ بات واضح ہے کہ حیض کے دوران میں عورت سے الگ رہنا واجب ہے، اس لئے کہ یہ گندگی ہے، تو ”أَذًى“ یعنی گندگی ایسی علت ہے جس پر نص دلالت کر رہی ہے، اس وصف کو اصطلاح اصول میں وصف مناسب مؤثر کہیں گے، اور اسے اعلیٰ درجے کی علت کہیں گے۔

المناسب الملائم

وصف مناسب ملائم اس وصف کو کہتے ہیں جو اگرچہ بذاتِ خود نص یا اجماع سے تو نہ ثابت ہو، لیکن اس جنس کی علت سے اسی جنس کا حکم ثابت بالنص ہو، مثلاً نابالغ صغیرہ کے نکاح کی ولایت صغیر اس کے والد کے لئے، یہ حکم نہ تو نص سے ثابت ہے اور نہ اجماع سے، البتہ اسی جنس کی علت سے اسی جنس کا حکم نص سے ثابت ہے، وہ ہے نابالغ صغیرہ کے مال کے لئے اس کے والد کی ولایت، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صغیرہ کے والد کو صغیرہ کے مال کا ولی بنایا ہے، لہذا اس پر قیاس کر کے صغیرہ کی تزویج کا ولی بھی اس کے والد ہی کو بنایا جائے گا۔

المناسب المرسل

’ سے مصلحتِ مرسلہ بھی کہتے ہیں، اس سے مراد وہ وصف ہے جس کی بنیاد پر شارع نے کوئی حکم مرتب نہ فرمایا ہو، نہ اس پر کوئی دلیل شرعی قائم کی ہو، اور نہ اس کے خلاف کوئی دلیل ہو، لیکن مطلق مصالح کا تقاضا ہو کہ اس کی بنیاد پر تشریع کی جائے، مثلاً صحابہ کرامؓ کا زرعی زمینوں پر خراج لگانا، سکوں کو رواج دینا، قرآن کریم کی تدوین اور اس کی نشر و اشاعت کا انتظام کرنا، اور ان جیسے دیگر اقدامات۔

المناسب الملغی

اس وصف کو کہتے ہیں جس کے بارے میں یہ ظاہر کیا جائے کہ مصلحت کے تحت اقدام کیا گیا ہے، حالانکہ وہ اقدام نصِ قرآن کے خلاف ہو، اس وصف کا کوئی اعتبار نہیں اور اس کا نام مصلحتِ لغو ہو، مثلاً یہ کہنا کہ بیٹے اور بیٹی کو وراثت میں برابر کا حصہ ملنا چاہئے، مصالح کا تقاضا یہی ہے۔ یا مثلاً یحییٰ بن یحییٰ لیش مالکی (متوفی ۲۳۳ھ) کا کفارہ صوم کے بارے میں ایک بے بنیاد فتویٰ، جب کہ اندلس کے کسی بادشاہ نے عہدِ بغیر کسی عذر شرعی کے روزہ توڑ دیا تھا، تو فقیہ مذکور نے فتویٰ دیا کہ اس کا کوئی کفارہ سوا اس کے نہیں ہے کہ بادشاہ دو ماہ مسلسل روزے رکھے، چاہے اس کی استطاعت ہو یا نہ ہو۔ اور دلیل یہ دی کہ مصلحت کا یہی تقاضا ہے، کیونکہ کفارے کا مقصد تو یہ ہے کہ گناہ گار کو سزا ملے، اور کفارہ ادا کرنے میں اسے کوفت اٹھانی پڑے۔ اب اگر بادشاہ سے یہ کہا جائے کہ وہ ایک غلام آزاد کر دے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے تو اسے اس کفارے کا ادا کرنے میں کون سی کوفت یا زحمت ہوگی؟ اس طرح کفارے کا مقصد حاصل نہ ہوگا، لہذا اسے تو صرف دو ماہ مسلسل روزے رکھنے ہوں گے۔ مفتی نے اپنے فتوے کی بنیاد مصلحت کو بنایا، لیکن چونکہ یہ مصلحت نص سے معارض ہے، اس لئے لغو ہے۔ حدیث میں ہے:

وعن أبي هريرة قال: بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا جاءه رجل فقال: يا رسول الله هلكت! قال: مالك؟ قال: وقعت على امرأتى وأنا صائم! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل تجد رقبة تعتقها؟ قال: لا! قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا! قال: هل تجد إطعام ستين مسكينًا؟ قال: لا! قال: إجلس! ومكث النبي صلى الله عليه وسلم فبينما نحن على ذلك أتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر - والعرق البكتل الضخم - قال: أين السائل؟ قال: أنا! قال: خذ هذا فتصدق به! فقال الرجل: أعلی أفقر مني يا رسول الله؟ فوالله! ما بين لابتئها - يريد المحرتين - أهل بيت أفقر من أهل بيتي. فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنياباه ثم قال: أطعبه أهلك! (۱)

ترجمہ:- حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک دن ہم لوگ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر تھے کہ اتنے میں ایک شخص نے آکر عرض کیا: یا رسول اللہ! میں تو تباہ ہو گیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ کیا ہوا؟ اس نے عرض کیا: روزے کی حالت میں میں نے اپنی بیوی سے مباشرت کر لی۔ آپ نے فرمایا: کیا تیرے پاس آزاد کرنے کو غلام ہے؟ اس نے کہا: نہیں! پھر آپ نے دریافت فرمایا: کیا تو مسلسل دو ماہ روزے رکھ سکتا ہے؟ اس نے عرض کیا: نہیں! پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے

(۱) صحیح ابن حبان: کتاب الصوم، باب الکفارة، ج: ۸، ص: ۲۹۸، رقم الحدیث: ۳۵۲۹

دریافت فرمایا کہ کیا تیرے پاس ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی گنجائش ہے؟ اس نے عرض کیا: نہیں! تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا: بیٹھ جا!... (آخر حدیث تک)۔

اس روایت سے ثابت ہوا کہ عہدِ آروزہ توڑ دینے کی صورت میں یا تو غلام آزاد کرنا ہوگا، یا ساٹھ روزے مسلسل رکھنے ہوں گے، یا پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہوگا، یہ حکم امیر، غریب اور بادشاہ، فقیر سب کے لئے ہے، لہذا نص کی موجودگی میں مفتی کو یہ حق نہیں تھا کہ وہ کسی مصلحت کا سہارا لے کر بادشاہ کو دو ماہ مسلسل روزے رکھنے پر ہر حالت میں مجبور کرے۔

قیاس کی اقسام

قیاس کی دو قسمیں ہیں:

①۔ قیاس العکس ②۔ قیاس الطرد

قیاس العکس سے مراد افتراق فی العلة کی وجہ سے کسی حکم معلوم کا اس کے غیر میں اس کی نقیض کو معلوم کرنا ہے۔

قیاس الطرد یہ اشتراک فی العلة کی وجہ سے حکم معلوم کو غیر معلوم الحکم میں جاری کرنے کو کہتے ہیں۔ یہاں زیر بحث قسم، قسم ثانی ہے، کیونکہ بقول علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) استدلال کا مدار تسویہ بین المتماثلین ہے، اگر کسی ذریعے سے بھی تفرقہ بین المتماثلین ثابت ہو جائے تو استدلال باطل ہو جائے گا۔^(۱)

قیاس ظنی ہے یا یقینی

قیاس شرعی باعتبار نفس الامر کے مفید ظن ہے، مفید یقین نہیں ہو سکتا۔ یہ مسلک

(۱) [إعلام الموقعین: القول فی القیاس، ج: ۱، ص: ۱۰۱]

ان اہل مناطق کا ہے جو قیاس کو تماثل بین الاصل والفرع کی بنیاد پر رجحیت قرار دیتے ہیں۔ تاہم یہ فیصلہ مطلق نہیں ہے، بعض اوقات قیاس قطعیت کا بھی فائدہ دیتا ہے، بشرطیکہ مجتہدین کی اکثریت اصل کا حکم فرع میں نافذ کرنے پر متفق ہو جائے، البتہ قیاس امور تعبیدیہ میں کارآمد نہ ہوگا، مثلاً نماز کی رکعتوں کی تعداد، یا اوقات صلوٰۃ، یا مقدار زکوٰۃ وغیرہ وغیرہ۔

امور دنیویہ میں قیاس کا اجرا کیا جاسکتا ہے، حدود و کفارات اور مقتدرات کے معاملے میں اجرائے قیاس کے سلسلے میں اختلاف ہے، شافعیہ اور حنابلہ اس کے اجرا کے قائل ہیں، جب کہ احناف کے نزدیک مذکورہ بالا اشیاء میں قیاس درست نہیں ہے۔

قیاس اور دلالت النص میں فرق

قیاس کی طرح دلالت النص کی بنیاد پر بھی حکم منصوص، غیر منصوص کی طرف متعدی ہوتا ہے، لیکن دونوں میں فرق ہے۔

قیاس میں تو پہلے استخراج مناط ہوتا ہے، پھر تحقیق اور پھر اظہار حکم، دلالت النص میں ان مراحل کی ضرورت ہی نہیں ہوتی، صرف حکم منصوص کے مفہوم کو لغت کے ذریعے متعین کرتے ہیں اور اصل کا حکم فرع میں جاری کر دیتے ہیں، مثلاً والدین کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

إِذَا يَبُلُغْنَ عِنْدَكَ الْكِتَىٰ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا

تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿١٧١﴾ (الاسراء)

ترجمہ:- جب والدین تیرے سامنے بڑھاپے کو پہنچ جائیں تو ان کو اُف بھی نہ کہنا، اور نہ ان کو جھڑکنا، اور ان سے ادب کے ساتھ بات چیت کرنا۔

اس حکم کی علت ایذا ہے، یعنی تم ان سے کوئی بھی ایسی بات نہ کہنا، یا کوئی بھی

ایسا برتاؤ نہ کرنا، جس سے بڑھاپے میں تمہارے والدین کو ایذا ہو۔ ایذا کا یہ تصور ”فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٍ“ کا مفہوم ہے، لہذا اس مقام پر کسی تخریجِ مناط، اجتہاد اور قیاس کی ضرورت نہیں ہے، اصل نص کا حکم خود بخود تمام فروع میں جاری ہو جائے گا، یعنی ہر وہ عمل جس سے بوڑھے والدین کو ایذا ہو، مثلاً گالی دینا، عقوق الوالدین، ان کی جائز و معقول خواہشات کو حقارت سے رد کر دینا، (جس سے ایذا کا امکان ہو) ”فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٍ“ کی نہی میں داخل ہے۔

قیاس اور استحسان میں فرق

اگر مسئلہ ایسا ہو کہ سطحی نظر سے اس کی معقولیت سمجھ میں آجائے اور علتِ حکم کی طرف باسانی ذہن منتقل ہو جائے تو اسے مطلق قیاس یا قیاسِ جلی کہتے ہیں۔ اگر مسئلے کی علت معلوم کرنے میں گہرائی کی ضرورت پڑے تو اسے قیاسِ خفی کہا جاتا ہے۔ اسی قیاسِ خفی کا نام ”استحسان“ ہے۔ اور عام طور پر کتبِ فقہ میں استحسان اسی معنی میں بولا جاتا ہے، اور اکثر دلیل کی ثبوت کی بنا پر استحسان کو ترجیح ہوتی ہے، اسی بنا پر صاحب ”معجم لغۃ الفقہاء“ نے استحسان کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

الإستحسان: ترك القياس تحقيقاً لمقصد الشارع: العدول
بالسألة عن حكم نظائر ها إلى حكم آخر لوجه أقوى يقتضى لهذا
العدول.^(۱)

ترجمہ:- استحسان کی تعریف شارع کی منشا کے بروئے کار لانے کے لئے قیاس کو چھوڑ دینا، کسی ایسی مضبوط دلیل کی بنا پر (جو عدول کی متقاضی ہو) مسئلے کو اپنے مشابہ مسائل کے احکام سے عدول کر کے دوسرے حکم کو اختیار کر لینا۔

اس تعریف سے معلوم ہوا کہ استحسان کی طرف عدول قوتِ دلیل کی بنا پر ہے، لہذا اگر کسی جگہ استحسان کی طرف قوتِ دلیل نہ ہو، اور قیاس قوتِ دلیل کی دولت سے مالا مال ہو تو پھر استحسان کو ترجیح نہیں ہوتی۔

مسالك العلة

مسالك العلة کی تعریف امام ابو زہرہ رحمہ اللہ نے ان الفاظ میں کی ہے:

هي الطرق التي يعرف بها ما اعتبره الشارع علة وما لم يعتبره علة. (۱)

ترجمہ:- مسالك علت ان طریقوں کو کہتے ہیں جن کے ذریعے یہ پتا چلایا جاتا ہے کہ (کس حکم کے لئے) شارع نے کس چیز کو علت قرار دیا ہے اور کس کو نہیں؟

مشہور مسالك تین ہیں

۱۔ نص

یعنی قرآن و سنت کی نص اس بات پر دلالت کرے کہ وہی وصف نص کی علت ہے، اس علت کو علتِ منصوص علیہا کہتے ہیں۔ اس کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم تو وہ ہے جس میں صراحتاً یہ بات مذکور ہو کہ فلاں حکم فلاں وجہ سے دیا گیا، جیسا کہ قرآن کریم میں ہے:

رُسُلًا مُّبَيِّنِينَ وَمُنذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ

الرُّسُلِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿۱۰۸﴾ (النساء)

ترجمہ:- (ہم نے بھیجا) پیغمبروں کو خوشخبری سنانے والے اور ڈرانے والے (بنا کر) تاکہ لوگوں کو پیغمبروں کے (آنے کے) بعد اللہ کے سامنے عُذر باقی نہ رہ جائے۔

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: مسالك العلة، ص: ۲۳۳

یا جیسا کہ ”ابوداؤد“ کی روایت میں ہے:

قالوا: یا رسول اللہ! نہیت عن إمساك لحوم الضحایا بعد ثلاث؟
فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إنما نهیتکم من أجل
الدافۃ التي دفت علیکم فکلوا وصدقوا وادخروا. (۱)

ترجمہ:- صحابہ کرامؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ
یا رسول اللہ! آپ نے ہمیں قربانی کے گوشت کو تین دنوں سے زیادہ
رکھنے سے منع فرمایا تھا؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: یہ
میں نے تمہیں ان دیہاتوں کے قافلوں کی وجہ سے منع کیا تھا (جو اس
وقت مدینے میں عید منانے چلے آئے تھے)، اب تمہیں اختیار ہے
جتنا چاہو کھاؤ، چاہو تو اس میں سے صدقہ کرو، یا (آئندہ استعمال
کرنے کے لئے) رکھ چھوڑو۔

مذکورہ بالا دونوں مثالوں میں صراحتاً بتلایا گیا کہ فلاں حکم، فلاں علت کی وجہ
سے تھا۔

دوسری قسم وہ ہے جس میں صراحتاً بیانِ علت تو نہ ہو، لیکن حروفِ تعلیل میں سے
کوئی حرف استعمال کیا گیا ہو، مثلاً ارشادِ ربانی ہے:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۖ (الذاریات)

ترجمہ:- اور میں نے جنمیں پیدا کیا جنات کو اور انسانوں کو مگر اس لئے
کہ وہ میری عبادت کریں۔

آیت میں لام حرفِ تعلیل ہے۔

كَذَٰلِكَ يَكُونُ دُؤْلَةٌ لِّبَنِي الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ۚ (الحشر: ۷)

(۱) سنن أبی داؤد: کتاب الضحایا، باب فی حبس لحوم الأضاحی، ج: ۳ ص: ۹۹،
رقم الحدیث: ۲۸۱۲

ترجمہ:- تاکہ وہ مال تمہارے تو انگروں ہی کے قبضے میں نہ آجائے۔
اس آیت میں حرف ”گی“ کے ذریعے علت کو بیان کیا ہے۔

۲۔ اجماع

اگر کسی دور کے مجتہدین کسی وصف کے بارے میں متفق ہو جائیں کہ وہ کسی حکم شرعی کی علت ہے، تو اس پر اجماع منعقد ہو جائے گا، مثلاً ایک دور میں علمائے اُمت نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ صغیرہ کے مال کا ولی اس کا باپ، نہ صغیرہ کے صغیرہ کی وجہ سے ہوتا ہے، گویا مجتہدین نے بالا اجماع صغیرہ کے نفس پر اس کے والد کو ولایت حاصل ہوتی ہے، پھر اسی پر صغیرہ کے دادا کو قیاس کیا ہے، اور اسے بھی صغیرہ کے مال اور نفس پر ولایت دی گئی ہے۔

۳۔ اجتہاد فقہی

یعنی مجتہد اس بات کو معلوم کرنے کی کوشش کرے کہ اوقات مختلفہ میں کونسا وصف حکم کے مناسب ہو سکتا ہے، مثلاً اس شخص کا واقعہ گزر چکا ہے جس نے رمضان کے مہینے میں روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے مقاربت کر لی تھی، اور پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں تو تباہ ہو گیا! (الی آخر الحدیث) اس کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین میں سے ایک بات تجویز فرمائی تھی، ۱۔ عتقِ رقبہ، ۲۔ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا، ۳۔ ساٹھ روزے مسلسل رکھنا۔^(۱)

اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ نص معطل ہے، لیکن مجتہد کو دریافت کرنا چاہئے کہ اس حکم کی علت کیا ہے؟ آیا علت رمضان میں دن کے وقت اپنی بیوی سے مقاربت ہے؟ یا مجرد افطار ہے؟ بیوی سے مقاربت حرام تو نہیں ہے کہ اس کے لئے اتنی بڑی عقوبت تجویز کی

(۱) صحیح ابن حبان: کتاب الصوم، باب الکفارة، ج: ۸، ص: ۲۹۸، رقم الحدیث: ۳۵۲۹

جائے؟ کافی غور و خوض کے بعد جو علت سمجھ میں آئے گی، وہ ہے حرمتِ رمضان کی عہدِ پامالی اس سے تفریع کی جائے گی کہ اگر عہدِ کوئی شخص رمضان کے روزے کی حرمت کو کھانا کھا کر، یا مباشرت کر کے غدرِ شرعی کے بغیر پامال کرے تو وہ مذکورہ بالا تین عقوبتوں میں سے کسی ایک کا مستوجب ہوگا، اُصولیین کی اصطلاح میں اس عمل کو ”تنقیح المناط“ کہتے ہیں۔

قیاس و نصوص کے مابین معارضہ

بعض اوقات قیاس نصوص سے معارض ہو جاتا ہے، اس کی بابت فقہاء کے تین اقوال ہیں:

۱۔ امام شافعی، امام احمد، امام ابو حنیفہ۔ رحمہم اللہ۔ کے ایک قول میں ہے کہ اگر نص مل جائے تو قیاس پر عمل نہیں کیا جائے گا، خواہ نص سند کے اعتبار سے ظنی ہو یا دلالتِ اس سے کوئی بات مفہوم ہو رہی ہے۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اُدلہ ظنیہ کا تو قیاس معارضہ کر سکتا ہے، لیکن اُدلہ قطعیہ کا نہیں، اگر بالفرض قیاس کسی دلیل قطعی کا معارض ہو جائے تو وہ فاسد ہے۔

۳۔ تیسرا قول یہ ہے کہ قیاس صحیح تو نصِ شرعی کا معارض ہو ہی نہیں سکتا، خواہ وہ نص قرآن ہو یا سنت، یہ رائے علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ اور ان کے شاگرد علامہ ابن قیم رحمہ اللہ کی ہے، ان کے نزدیک قیاس کا نص کے معارض ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ قیاس فاسد ہے۔

قیاس اور خبرِ واحد

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ قیاس اور خبرِ واحد کے درمیان تعارض کی صورت میں خبرِ واحد کی کو ترجیح دینے کے قائل ہیں، مثلاً امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قیاس کا تو تقاضا یہ تھا کہ دورانِ صلوٰۃ اگر مصلیٰ قہقہے کے ساتھ ہنس پڑے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے، لیکن ایک

خبر واحد سے ثابت ہے کہ نماز کے ساتھ ساتھ مصلیٰ کا وضو بھی ٹوٹ جائے گا، ہم نے ایسی صورت میں قیاس کو ترک کر دیا اور خبر واحد کی بنیاد پر فتویٰ دیا کہ مصلیٰ کی نماز اور وضو دونوں باطل ہو جائیں گے، ارشاد نبوی کو لیا جائے گا، اور قیاس کو ترک کیا جائے گا:

لأن القياس لا يصلح معارضاً للخبر الواحد عندنا. ولهذا أخذنا
بالخبر الواحد الموجب للوضوء عند القهقهة في الصلاة وتركنا
القياس به. وأبو حنيفة أخذ بخبر الواحد في الوضوء بنهيذ التمر
وترك القياس به. (۱)

خبر واحد تو بڑی چیز ہے، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا تو مسلک یہاں تک ہے کہ اگر کسی صحابی کا فتویٰ قیاس کے برخلاف ہو تو صحابی کے فتوے پر عمل کیا جائے اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے۔ مثلاً ایک مرتبہ امام صاحب سے استفتاء کیا گیا کہ آیا غلام کے لئے یہ جائز ہے کہ جنگ کے دوران کسی حربی کو امان دے؟ تو امام صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جائز نہیں کیونکہ اس طرح تو ایک حربی غلام بن کر اسلام قبول کر لے گا اور اپنی قوم کے سارے کافر حربیوں کو امان دے سکے گا۔ لیکن جب امام صاحب رحمہ اللہ کے سامنے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فتویٰ پیش کیا گیا کہ انہوں نے غلام کی امان کو تسلیم کیا جب کہ ایک غلام اپنے سردار کے ساتھ نکلا اور اس نے قلعے کے محصور تمام حربیوں کو امان دے دی تھی، تو حضرت امام ابو حنیفہؒ نے اپنے فتوے سے رجوع کر لیا اور حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے فتوے کو تسلیم کر لیا۔

خبر واحد قیاس سے مقدم ہے

محدثین اور فقہاء دونوں کی اصطلاح میں خبر واحد اسی روایت کو کہتے ہیں جس کے نقل کرنے والے صحابہ، تابعین، تبع تابعین، کے دور میں حد تو اترا کونہ پہنچے ہوں۔ معتزلہ

(۱) أصول السر حسی: فصل فی بیان حکم العام إذا خص منه شیء، ج: ۱ ص: ۱۳۳

کے امام جبائی دینی امور میں خبرِ واحد کو حجت تسلیم نہیں کرتے تھے، لیکن معتزلہ وہ یونان زدہ اور آزاد خیال فرقہ تھا، جس کو عقلیت کا مایہ خویا ہو گیا تھا، ان کی یہ بات قابلِ توجہ بھی نہیں سمجھی گئی، ثقہ اور عادل راوی کی روایت کو نہ ماننا بے عقلی کی انتہا ہے۔

امام احمد بن حنبل اور امام داؤد ظاہری۔ رحمہما اللہ۔ کے نزدیک خبرِ واحد صحیح الاسناد حجتِ قطعیہ ہے لیکن اس کی قطعیت خبرِ متواتر کی قطعیت سے نسبتاً کم ہے، اور جمہور اہل سنت والجماعت کی رائے یہ ہے کہ خبرِ واحد صحیح الاسناد واجب الاطاعت حجت اور مأخذ قانون ہے، لیکن اس سے حاصل شدہ علم ظنی ہوتا ہے، قطعی نہیں ہوتا، اس ظنیت کی وجہ راویوں کی قلت ہے، ورنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول و عمل تو قطعی حجت ہے، البتہ اگر خبرِ واحد کے مفہوم کا قدر مشترک مختلف اسانید سے منقول ہو، اگرچہ مخصوص الفاظ کے راوی تھوڑے ہوں یا اسلاف نے اسے قبول کر لیا ہو (مطلق بالقبول) یا اُمت کا تعامل اس کے مطابق ہو تو پھر خبرِ واحد بھی حجتِ قطعیہ بن جاتی ہے۔

مگر خبرِ واحد کا درجہ قیاس سے بالا جماع مقدم ہے، خبرِ واحد کی موجودگی میں نہ قیاس کرنا جائز ہے، اور نہ ایسے قیاس پر عمل کرنا جائز ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ (متوفی ۱۸۹ھ) کے شاگرد عیسیٰ بن ابان رحمہ اللہ (متوفی ۲۲۱ھ) کی جانب یہ رائے منسوب ہے کہ خبرِ واحد کا راوی اگر نقاہت میں معروف نہ ہو اور اس کی نقل کردہ روایت قیاس شرعی (جو دوسری نصوص سے ماخوذ ہو) سے مخالف ہو اور دونوں کے درمیان مطابقت و موافقت کے تمام راستے مسدود ہو جائیں، تو پھر اس روایت کو راوی کی غلط فہمی پر محمول کر کے قیاس شرعی پر عمل کیا جائے گا، لیکن یہ نہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے شاگردوں کا مسلک ہے، اور نہ حنفیہ کا مفتی یہ مسلک ہے:

وهذا جواب لم يقل به أبو حنيفة رحمه الله ولا أحد من

أصحابه المعروفين. (۱)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ حدیث صحیح کو مطلقاً قیاس سے مقدم سمجھتے ہیں، خواہ خبر واحد ہو یا خبر متواتر، خواہ خبر واحد کا راوی فتاہت میں معروف ہو، یا معروف نہ ہو، بلکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک - رحمہما اللہ - تو حدیث مُرسل کو بھی قیاس پر ترجیح دیتے ہیں، حدیث مُرسل سے مراد یہ ہے کہ کوئی ثقہ، عادل اور مضبوط حافظیہ والا تابعی صحابی کا نام لیے بغیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث نقل کرے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تو اتنے محتاط تھے کہ کسی صحابی کے صحیح الاسناد قول کو بھی اپنے قیاس اور اجتہاد پر ترجیح دیتے، اس لئے کہ غیر صحابی کے اجتہاد میں صحابی کے اجتہاد کے مقابلے میں غلطی کا امکان زیادہ ہوتا ہے۔

علامہ عبدالعزیز بخاری رحمہ اللہ (متوفی ۲۵۶ھ) فرماتے ہیں کہ یہ عیسیٰ بن ابان کا قول ہمارے مشائخ حنفیہ سے منقول نہیں ہے، بلکہ ان سے تو یہ قول منقول ہے کہ خبر واحد کو قیاس پر مقدم کیا جائے گا، سلف میں سے کسی سے بھی فتاہت راوی کی شرط منقول نہیں ہے، پس یہ قول نواہی جاد ہے:

واعلم أن ما ذكرنا من اشتراط فقه الراوى لتقديم خبره على

القياس مذهب عيسى بن ابان ولم ينقل هذا القول عن

أصحابنا أيضًا بل المنقول عنهم أن خبر الواحد مقدم على

القياس ولم ينقل عن أحد من السلف اشتراط الفقه في

الراوى فثبت أن هذا القول مستحدث. ^(۱)

مزید اس موضوع پر تفصیل کے لئے دیکھئے:

كشف الأسرار: باب خبر الواحد الراوى المعروف. ج: ۲

ص: ۳۸۳

(۱) كشف الأسرار: باب خبر الواحد الراوى المعروف. ج: ۲ ص: ۳۸۲، ۳۸۳

إعلاء السنن: کتاب البيوع، تنمة باب بيع المصراقة ج: ۱۳

ص: ۸۹۲۸۵

تكملة فتح الملهم: کتاب البيوع، باب حكم بيع المصراقة ج: ۷

ص: ۳۲۹

أحناف کے ہاں ضعیف حدیث قیاس پر مقدم ہے

سلطان المحدثین ملا علی قاری رحمہ اللہ (متوفی ۱۰۱۳ھ) فرماتے ہیں:

إن من مذهبهم القوی تقديم الحديث الضعیف على القیاس.^(۱)

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ

کے اصحاب کا اس بات پر اجماع ہے کہ ضعیف حدیث پر عمل کرنا قیاس کرنے سے اولیٰ اور

بہتر ہے:

وأصحاب أبي حنيفة رحمه الله مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة

أن ضعيف الحديث عند أولی من القیاس والرأی وعلى

ذلك بنی مذهبه كما قدم حديث القهقهة مع ضعفه على

القیاس والرأی.^(۲)

علامہ ابن حزم رحمہ اللہ (متوفی ۴۵۶ھ) فرماتے ہیں کہ تمام خفیوں کا اس بات پر

اجماع ہے کہ ضعیف حدیث پر عمل کرنا قیاس کرنے سے اولیٰ ہے:

قال ابن حزم: جميع الحنفية مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة

رحمه الله أن ضعيف الحديث أولی من الرأی.^(۳)

(۱) مرقاة المفاتیح: مقدمة المؤلف ج: ۱ ص: ۴۲

(۲) إعلام الموقعین: فصل: الرأی على ثلاثة أنواع ج: ۱ ص: ۵۳

(۳) قواعد فی علوم الحديث: الفصل الثالث فی حكم العمل بالضعیف وشرائطه ص: ۹۵، ۹۶

علامہ نواب صدیق حسن رحمہ اللہ (متوفی ۱۳۰۷ھ) فرماتے ہیں کہ:
 وذكر ابن حزم رحمه الله الإجماع على أن مذهب أبي حنيفة أن
 ضعيف الحديث أولى عنده من الرأي والقياس.^(۱)
 احناف کے ہاں اگر صحیح حدیث موجود ہو اور حنفی مذہب بظاہر اس حدیث کے
 خلاف ہو تو مقلد کو چاہئے کہ صحیح حدیث پر عمل کرے، اور یہی اس کا مذہب ہوگا، کیونکہ امام
 صاحب رحمہ اللہ کا قول ہے جب صحیح حدیث موجود ہو تو وہی میرا مذہب ہے۔ چنانچہ علامہ
 ابن عابدین شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں:

إذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب عمل بالحديث، ويكون
 ذلك مذهبه ولا يخرج مقلده عن كونه حنفياً بالعلل به، فقد صح
 عنه أنه قال: إذا صح الحديث فهو مذهبي.^(۲)

علامہ عبدالوہاب شعرانی رحمہ اللہ (متوفی ۱۹۷۳ھ) امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے
 نقل کرتے ہیں کہ اللہ کی قسم! یہ بات ہم پر افترا ہے کہ ہم قیاس کو نص پر مقدم کرتے ہیں،
 بھلا نص کے ہوتے ہوئے بھی قیاس کی کوئی ضرورت ہے؟

كذب والله إفتري علينا من يقول إننا نقدم القياس
 على النص وهل يحتاج بعد النص إلى القياس.^(۳)

قیاس کا قانونی مقام

مستنبط علت کی بنا پر جو قیاس کیا گیا ہو، اس کا حکم ظنی ہوگا، اس لئے کہ علت مجتہد
 کی رائے پر مبنی ہوتی ہے نص پر مبنی نہیں ہوتی، اور ظاہر ہے کہ نص اور رائے دونوں کا قانونی

(۱) دلیل الطالب: ص: ۸۸۷، بحوالہ ”مقام ابی حنیفہ“ ص: ۱۹۷

(۲) رد المحتار علی الدر المختار، مقدمة، ج: ۱ ص: ۶۸

(۳) المیزان الکبری: الفصل الأول بشهادة الأئمة له بغزاره العلم، ج: ۱ ص: ۶۳

مقام یکساں نہیں ہو سکتا، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک حدود قصاص میں قیاس مجتہد نہیں ہے اس لئے کہ ان کے لئے دلائل قطعیہ کی ضرورت ہوتی ہے، اور شبہات سے حدود ساقط ہو جاتے ہیں، البتہ تعزیرات میں قیاس پر عمل پایا جاسکتا ہے، اس لئے کہ ان میں ظنی ثبوت بھی کافی ہے، اور یہ شبہات سے ساقط نہیں ہوتیں، اہل سنت والجماعت کا اس پر اجماع ہے کہ قیاس کا مقام کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع امت سے مؤخر ہے، ان تین مآخذ کے ہوتے ہوئے قیاس جائز نہیں ہے۔

قرآن و سنت کے صریح احکام میں فقہاء اور مجتہدین اور اُمراء و حکام و فلاسفہ کے قیاسات و اجتہادات اور آراء و خیالات کی پیروی کرنا ان کو ارباب من دون اللہ بنانا ہے اور شرک فی الحکم ہے۔ مثلاً:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ - إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ① (الحجرات)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ (متوفی ۶۸ھ) فرماتے ہیں:

لَا تَقُولُوا خِلَافَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ ①

ترجمہ:- قرآن و سنت کے خلاف بات مت کرو!

حضرت مجاہد رحمہ اللہ (توفی ۱۰۴ھ) فرماتے ہیں:

لَا تَقْتَالُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ②

ترجمہ:- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف فتویٰ نہ دیا کرو۔

قرآن کریم میں ہے:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ

لَهُمُ الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهُمْ ۖ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا
كَبِيرًا (الاحزاب)

یہ آیت تمام معاملات کو شامل ہے، اور اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے مقابلے میں نہ کسی کو سوچنے کا حق ہے، اور نہ کسی کی رائے مافی جاسکتی ہے۔
قیاس بہر حال قرآن و سنت اور اجماع کے بعد آتا ہے، اسے ان چیزوں پر ترجیح نہیں دی جاسکتی۔

حدود و تعزیرات اور قیاس

حدود ان عقوبات کو کہتے ہیں جن کی مقدار اللہ تعالیٰ یا شارع علیہ السلام نے مقرر فرمادی ہیں، اب ان میں کسی کمی بیشی کی گنجائش نہیں ہے، مثلاً حد زنا، سرقہ اور حد قذف وغیرہ۔ ”تعزیر“ ان عقوبات کو کہتے ہیں جن کی مقدار شارع علیہ السلام نے مقرر نہیں فرمائی ہیں، بلکہ انہیں حاکم کی صواب دید پر چھوڑ دیا گیا ہے، تمام فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تعزیرات قیاس سے ثابت ہوتی ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ جرائم تعزیرات خود قیاس سے ثابت ہوتے ہیں تو پھر ان کی عقوبتیں بھی قیاس ہی سے ثابت ہوں گی۔

اس بات میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ حدود میں قیاس کرنا درست ہے یا نہیں؟ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حدود میں بھی قیاس کرنا درست ہے، مثلاً وہ لواطت کو زنا پر قیاس کر کے لواطت کے لئے بھی وہی حد تجویز کرتے ہیں جو زنا کی ہے، اسی طرح انہوں نے قتل عمد کو قتل خطا پر قیاس کر کے اس کے لئے بھی کفارہ ثابت کیا ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قیاس بھی ادلہ شرعیہ میں سے ہے، تو جس طرح حدود کتاب و سنت سے ثابت ہوتی ہیں قیاس سے کیوں نہیں ثابت ہوں گی؟ البتہ اگر کوئی مانع پیش آجائے تو دوسری بات ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدود میں قیاس کرنا درست نہیں ہے، لہذا

گالی گلوچ یا طعن و تشنیع کو قذف پر یا شذوذ جنسی از قسم لواطت، جلق اور ہم جنسی کو زنا پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، البتہ ان کے لئے تعزیر ہو سکتی ہے، امام صاحب کے دلائل درج ذیل ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ حدود و عقوبات مقررہ شرعیہ ہیں اس لئے قیاس کو اس میں داخل ہی نہیں کیا جاسکتا، مثلاً حد قذف میں اسی (۸۰) کوڑے رکھے گئے ہیں، اسے کوئی حاکم نہ تو ستر کوڑے کر سکتا ہے اور نہ پچاسی کوڑے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ قیاس کی اساس علت پر ہوتی ہے اور اوصاف ثابتہ میں سے کسی وصف کو علت قرار دینا بذریعہ ظن ہی ہو سکتا ہے اور ظن میں ڈبہ ہوتا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے:

احدء والحدود عن المسلمین ما استطعتم۔^(۱)

ترجمہ:- جہاں تک تم سے ہو سکے مسلمانوں سے حد کو دفع کیا کرو۔

لہذا قیاس کے ذریعے سے تو کوئی حد ثابت ہی نہیں ہو سکتی۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ حدود و حقوق اللہ میں سے ہیں، اور قیاس استنباط بالرائے کو کہتے ہیں، استنباط بالرائے کے تحت تو وہ چیزیں آ ہی نہیں سکتیں، جو حقوق اللہ میں سے ہیں۔ درست یہی ہے کہ حدود میں قیاس کو داخل نہ کیا جائے، البتہ تعزیرات میں جرائم کی تعیین اور پھر عقوبات کی تشخیص میں قیاس کو کام میں لایا جائے۔

قیاس کی استحسان پر ترجیح کی بیس مثالیں

۱۔ سجدہ تلاوت کی رکوع کے ذریعے ادائیگی

نماز کے دوران اگر کوئی شخص سجدہ تلاوت کی جگہ رکوع کر لے، تو قیاس کا تقاضا

(۱) سنن الترمذی: ابواب الحدود باب ما جاء فی حدء الحدود ج: ۳ ص: ۳۳، رقم الحدیث: ۱۴۲۳

یہ ہے کہ سجدہ تلاوت رکوع سے بھی ادا ہو جائے گا کیونکہ رکوع بھی سجدے کی طرح تعظیم پر دل ہے، اور ”وَحَرَّ رَاكِعًا“ (ص: ۲۳) کی نص سے بھی رکوع اور سجدے کا حکم ایک ہوتا معلوم ہوتا ہے، قیاس کے اس حکم میں ایک ظاہری فساد یہ پایا جاتا ہے کہ اس میں حقیقت یعنی سجدے پر عمل ممکن ہونے کے باوجود مجاز یعنی رکوع سے سجدہ تلاوت کی صحت کا حکم دیا گیا ہے، اس کے برخلاف استحسان کی نظر میں سجدہ تلاوت رکوع سے ادا نہ ہونا چاہئے، اس لئے کہ یہ امر شارع کے خلاف ہے، تو جس طرح نماز کا رکُن سجدہ رکوع کے ذریعے ادا نہیں ہوتا، اسی طرح سجدہ تلاوت بھی رکوع سے دُرست نہ ہوگا، استحسان کی یہ دلیل بالکل ظاہر ہے، مگر اس میں ایک اندرونی نقص یہ پایا جا رہا ہے کہ اس میں سجدہ تلاوت کے اصل مقصد یعنی اِظہارِ تعظیم (جس کا تحقق رکوع اور سجدہ دونوں صورتوں میں ہوتا ہے) سے صرفِ نظر کر لیا گیا ہے:

وجه القياس أن المقصود من السجود تعظيم الله تعالى أما اقتداء بمن عظمه وهم أولياءه تعالى أو مخالفة لمن استكبر وهم أعداؤه تعالى وذلك يحصل بالرکوع كما يحصل بالسجود فهما في التعظيم جنس واحد.

قوله (والإستحسان عدمه) أى عدم تأديتها في ضمنه لأن الواجب هو التعظيم بصفة مخصوصة فلا يقوم غيره مقامه.

قوله (والقياس هنا) أى في هذه المسئلة مقدم على الإستحسان وبالقياس نأخذ وإن كان الأصل هو العمل بالإستحسان. ^(۱)

كسجدة التلاوة تؤدي بالرکوع قياماً. لأنه تعالى جعل الرکوع مقاماً لسجدة في قوله: ”حَرَّ رَاكِعًا“ استحساناً. لأن الشرع أمر

(۱) حاشية الطحطاوى على مراقى الفلاح: كتاب الصلاة، باب سجود التلاوة ص: ۳۸۸

بالسجود فلا تؤدی بالركوع كسجود الصلاة فعلینا بالصحة
الباطنة فی القیاس وهی ان السجود غیر مقصود هنا وإنما الغرض
ما یصلح تواضعاً مخالفة للمتکبرین^(۱).

۲۔ مسلم فیہ کی مقدار کے بارے میں

اگر ربّ المسلم اور مسلم الیہ کے درمیان مسلم فیہ کپڑے کی مقدار کے بارے میں
اختلاف ہو جائے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں کو منکر قرار دے کر ہر ایک سے قسم لی
جائے، اس لئے کہ یہ اختلاف عقد کے نتیجے میں ملنے والے استحقاق کی مقدار کے بارے
میں ہو رہا ہے اور ہر ایک دوسرے کے خلاف استحقاقِ ثمن یا استحقاقِ بیع کا دعویٰ کر رہا ہے،
اور دوسرے کے دعوے کا انکار کر رہا ہے۔

مگر استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ کپڑے میں گزروں کی مقدار کو فقہاء نے چونکہ
وصف کے درجے میں رکھا ہے، جس کے مقابلے میں قیمت کا کوئی حصہ نہیں ہوتا، لہذا
مسلم فیہ کپڑے میں گزروں کے اختلاف کی صورت میں مدعی ربّ المسلم ہوگا کہ اس صفت کا
کپڑا عقد میں طے ہوا تھا، اور صرف مسلم الیہ منکر ہوگا وہ ربّ المسلم پر کچھ دعویٰ نہیں کرے گا
کہ ربّ المسلم کو بھی منکر قرار دیں، اس مسئلے میں قیاس قوی ہے بایں کہ بیع سلم میں اوصاف
بھی اصل کے درجے میں آجاتے ہیں، اس لئے کہ اس میں اوصاف کو اصل مان کر مسلم الیہ
کو ایک خاص مقدار کا مدعی مان لیا جائے گا، اسی قوت کی بنا پر مسئلے میں قیاسی حکم کو ترجیح
دی گئی ہے:

ومنها ما إذا وقع الاختلاف بین المسلم الیہ و بین رب المسلم فی
الذرعان المسلم فیہ فی القیاس یتخالفان وبه نأخذ وفي

(۱) التلویح علی التوضیح لمبن التنقیح: الرکن الرابع القیاس، فصل: القیاس جلی و خلی.

الإستحسان القول قول المسلم إليه وجه الإستحسان أن المسلم فيه مبيع فالإختلاف في ذرعانه لا يكون اختلافاً في أصله بل في صفته من حيث الطول والسعة، وذلك لا يوجب التخالف كالإختلاف في ذرعانه الثوب المبيع بعينه. وجه القياس أنهما اختلفا في المستحق بعقد السلم، وذلك يوجب التخالف ثم أثر القياس مستتر، ولكنه قوى من حيث إن عقد السلم إنما يعقد بالأوصاف المذكورة لا بالإشارة إلى المعين، وكان الموصوف بأنه خمس في سبع غير الموصوف بأنه أربع في ست فهذا يتبين أن الإختلاف ههنا في أصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التخالف فلذلك أخذنا بالقياس.^(۱)

۳۔ سجدے کی آیت کا دو رکعتوں میں تکرار

اگر کوئی شخص نماز کی دو رکعتوں میں سجدے کی آیت مکرر پڑھے، یعنی ایک مرتبہ ایک رکعت میں پڑھنے کے بعد وہی آیت دوسری رکعت میں بھی پڑھے، تو اُز روئے استحسان اس پر دو سجدے واجب ہوں گے، یہی امام محمد رحمہ اللہ کا مذہب اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا پہلا قول ہے، جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ایک سجدہ تلاوت ہی دونوں مرتبہ پڑھنے کے لئے کافی ہو جائے گا، یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا آخری قول ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے کیونکہ پوری نماز ایک مجلس کے حکم میں ہے:

وأما إذا كان كررها في ركعتين فالقياس أن تكفيه واحدة وهو قول أبي يوسف الأخير وفي الإستحسان أن يلزمه لكل تلاوة سجدة وهو قول أبي يوسف الأول وهو قول محمد.

(۱) كشف الأسرار: باب الإستحسان أقسام الإستحسان ج: ۴ ص: ۱۱

وهذه المسائل الثلاث التي رجع فيها أبو يوسف عن
الإستحسان إلى القياس. ^(۱)

۴۔ مہرِ مثل کے عوض رہن شدہ چیز کیا متعہ کی جگہ بھی رہن بن سکتی ہے؟

اگر کسی شخص نے اپنے اوپر واجب مہرِ مثل کے عوض میں بیوی کے پاس کوئی چیز بطور رہن رکھوا دی، اس کے بعد خلوتِ صحیحہ سے قبل دونوں کے مابین تفریق یا طلاق کی نوبت آگئی، تو یہی شیء مرہون کیا متعہ مثل کے عوض بھی رہن قرار پائے گی یا نہیں؟ اس سلسلے میں استحسانی حکم یہ ہے کہ متعہ کے مقابلے میں بھی یہی شیء مرہون رہے گی، یہی امام محمد رحمہ اللہ کا مذہب ہے، جب کہ ازروئے قیاس سے متعہ کے مقابلے میں رہن نہیں بنایا جائے گا، یہی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا آخری قول ہے، اور فتویٰ اسی پر دیا گیا ہے:

ان الرهن بمهر المثل لا يكون رهنا بالمتعة قياساً وهو قول
أبي يوسف الأخير، وفي الإستحسان أن يكون رهناً بها وهو قوله
الأول وقول محمد. ^(۲)

۵۔ مباشرتِ فاحشہ سے نقضِ وضو

اگر کسی شخص نے برہنہ ہو کر اپنی بیوی سے مباشرتِ فاحشہ کی تو استحساناً اس پر وضو کرنا لازم ہے، اگرچہ مذی نہ نکلی ہو، یہ شیخین رحمہما اللہ کا قول ہے، لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک مذی نہ نکلے اس وقت تک اس پر وضو ضروری نہ قرار دیا جائے، فتویٰ اسی قیاسی حکم پر ہے جو امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے:

إذا باشر امرأته مباشرة فاحشة بتجرد وانتشار وملاقاة الفرج
بالفرج ففيه الوضوء في قول أبي حنيفة وأبي يوسف استحساناً.

وقال محمد: لا وضوء عليه وهو القياس كذا في المحيط وفي
النصاب هو الصحيح وفي الينابيع وعليه الفتوى.^(۱)

۶۔ زمین کے غاصب پر ضمان

اگر کوئی شخص کسی کی زمین غصب کر لے اور پھر زمین کسی وجہ سے برباد ہو جائے،
تو اُزروئے استحسان غاصب پر ضمان ہوگا، یہی امام محمد رحمہ اللہ کا مذہب اور امام ابو یوسف
رحمہ اللہ کا قولِ اول ہے، لیکن قیاساً زمین کے غصب کی صورت میں غاصب پر ضمان نہیں
ہے، یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا آخری قول، اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مشہور مذہب ہے،
اور اسی پر فتویٰ ہے:

ومنها غاصب العقار في الاستحسان ضمان، وهو قول محمد وفي
القياس ليس بضامن، وهو قول أبي يوسف فرجع أبو يوسف في
هذه المسائل من الاستحسان إلى القياس لقوته.^(۲)

۷۔ پڑوسی کسے کہیں گے؟

پڑوسی کا اطلاق استحساناً ان تمام اہل محلہ پر کیا جاتا ہے جو محلے کی مسجد میں آجاتے
ہوں، یعنی ایک مسجد کے حلقے میں لوگ رہتے ہوں، وہ آپس میں پڑوسی ہوں گے۔ اسی بنا
پر حضرات صاحبین رحمہما اللہ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے پڑوسیوں کے لئے کوئی وصیت کی
تو یہ سب محلے والے اس میں شریک ہوں گے، جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ پڑوسی کا
اطلاق صرف ان لوگوں پر کیا جائے جن کا گھر اس وصیت کرنے والے شخص کے گھر سے ملا
ہوا ہو، اور ایسی وصیت کے مستحق بھی صرف قریبی پڑوسی ہوں گے، یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا
مذہب ہے اور یہی مفتیؒ یہ قول ہے:

(۱) الفتاویٰ الہدیۃ: کتاب الطہارۃ الباب الثانی الفصل الأول ج: ۱ ص: ۱۳

(۲) کشف الأسمار: باب الاستحسان أقسام الاستحسان ج: ۴ ص: ۱۱

(جَارَةٌ مِنْ لَصِقِي بِهِ) وَقَالَا مَنْ يَسْكُنُ فِي مَحَلَّتِهِ وَيَجْمَعُهُمْ مَسْجِدُ
الْمَحَلَّةِ وَهُوَ اسْتِحْسَانٌ. ^(۱)

وَالصَّحِيحُ قَوْلُ الْإِمَامِ كَمَا أَفَادَهُ فِي الدَّرِ الْمُنْتَقَى وَصَحَّ بِهِ
الْعَلَامَةُ قَاسِمٌ وَهُوَ الْقِيَاسُ كَمَا فِي الْهِدَايَةِ فَهُوَ مِمَّا رَجَّحَ فِيهِ
الْقِيَاسُ عَلَى الْإِسْتِحْسَانِ. ^(۲)

۸۔ آبادی میں واقع مکان کو توڑنے کا حکم

اگر کسی شخص کا مکان آبادی میں واقع ہو، اور وہ اسے توڑ کر خراب کرنا چاہے تو
استحسان کی رو سے اس حرکت کی اجازت نہ ہونی چاہئے، کیونکہ بنی بنائی چیز کو بگاڑنا اچھا
نہیں، اگر اس کے مطلب کی نہ ہو تو فروخت کر دے، لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے اپنے
مکان کو توڑنے کی اجازت ہونی چاہئے، اس لئے کہ وہ اس کی ذاتی ملکیت ہے، وہ جیسا
چاہے اس میں تصرف کر سکتا ہے، اسی قول پر فتویٰ دیا گیا ہے:

وَلَوْ كَانَتْ لَهُ دَارٌ فِي مَحَلَّةٍ عَامِرَةٍ فَأَرَادَ أَنْ يَخْرُجَهَا فَالْقِيَاسُ أَنْ لَهُ
ذَلِكَ وَأَفْعَى الْكَرْخَى بِالْمَنْعِ اسْتِحْسَانًا وَقَالَ الصَّدْرُ الشَّهِيدُ:
الْفَتْوَى الْيَوْمَ عَلَى الْقِيَاسِ. ^(۳)

۹۔ مستامن کی وکالت کب تک باقی رہے گی؟

اگر کسی مستامن (مدعا علیہ) نے دارالاسلام میں اپنا مقدمہ لڑنے کے لئے
دوسرے مستامن کو وکیل بنادیا، پھر مؤکل دارالحرب واپس لوٹ گیا اور اس کا وکیل
دارالاسلام میں رہ گیا تو استحساناً اس وکیل کی وکالت باقی رہتی ہے، اس لئے کہ دونوں

(۱) الدر المختار: کتاب الوصایا، باب الوصیۃ للأقارب ج: ۶ ص: ۶۸۲

(۲) رد المحتار علی الدر المختار: کتاب الوصایا، باب الوصیۃ للأقارب ج: ۶ ص: ۶۸۲، ۶۸۳

(۳) انبحر الرائق: کتاب القضاء، باب التحکیم، ج: ۷ ص: ۳۲

فریقوں کے درمیان برابری کا تقاضا یہی ہے، لیکن قیاس کی رو سے مدعا علیہ حربی کا یہ وکیل مؤکل کے دائر الحرب چلے جانے کی وجہ سے وکالت سے خود بخود معزول ہو جائے گا، اس لئے کہ مقدمہ کا فائدہ اسی وقت ہوتا جب کہ قاضی اصل ملزم مؤکل کے خلاف فیصلہ کرنے کی قدرت رکھتا ہو، اور یہاں زیر بحث مسئلے میں مؤکل کے چلے جانے کی وجہ سے وہ اس کے خلاف فیصلہ نہ کر سکے گا، لہذا مقدمہ چلنا ہی بیکار ہے، اس لئے وکالت کو باطل قرار دے دیا جائے گا، قیاس کی دلیل مضبوط ہونے کی بنا پر اس مسئلے میں بھی قیاس کو استحسان پر ترجیح دی گئی ہے:

قال وإذا وكل المستأمن مستأمنًا مخصومة ثم لحق المؤكل بالدار وبقى الوكيل مخاصم فإن كان الوكيل هو الذي يدعى للحربي المحق قبلت الخصومة فيه لما بينا، وإن كان الحربي هو المدعى عليه ففي الاستحسان كذلك اعتباراً لأحد الجانبين بالآخر وتحقيقاً للتسوية بين الخصمين وفي القياس تنقطع الوكالة حين يلحق بالدار وبالقياص نأخذ لأن المقصود من الخصومة القضاء وإنما توجه القاضي للقضاء على المؤكل دون الوكيل ألا ترى أن فيما يقيم من الحجة عليه يراعى دين المؤكل دون الوكيل. (۱)

۱۰۔ تعلیق طلاق کا ایک مسئلہ

اگر کسی شخص نے بیوی سے کہا: "إن ولدت ولدت فأنت طالق" (اگر تُو نے بچہ جننا تو تجھے طلاق)۔ اب کچھ دن بعد عورت دعویٰ کرتی ہے کہ میں نے بچہ جن دیا، (لہذا مجھ پر طلاق ہو چکی ہے) اور شوہر اس کے دعوے کی تکذیب کر رہا ہے، تو استحساناً اگر دائی بچہ جننے کی گواہی دے دے تو بیوی پر طلاق واقع ہو جانی چاہئے، یہی حضراتِ صاحبین رحمہما اللہ کا

(۱) المبسوط: کتاب الوكالة. باب الوكالة من أهل الكفر، ج: ۱۹، ص: ۱۳۸

مذہب ہے، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر عورت کا حمل ظاہر نہ رہا ہو، اور نہ پہلے کبھی شوہر نے اس حمل کا اپنے لئے اقرار کیا ہو تو محض ایک عورت (دائی) کی گواہی سے قضاء طلاق کا ثبوت نہیں ہو سکتا، اس کے لئے دو مرد، یا ایک مرد، دو عورتوں کی گواہی، یا شوہر کا خود اقرار ضروری ہے، یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے:

ولو قال لامرأته: إذا ولدت فأنت طالق. فقالت: ولدت وكذبها الزوج ولم يكن الزوج أقر بالحبل ولا كان ظاهراً وشهدت القابلة على الولادة عن أبي حنيفة رحمه الله لا يقضي بشهادة القابلة وعندهما يقضي بوقوع الطلاق بشهادة القابلة كذا في شرح الجامع الصغير لقاضيخان في باب ما يثبت به النسب وما لا يثبت. (۱)

ومنها إذا قال: إن ولدت ولدتاً فأنت طالق. وقالت: قد ولدت وكذبها الزوج في القياس أن لا تصدق ولا يقع عليه الطلاق وأخذوا فيها بالقياس. (۲)

۱۱۔ شہودِ احسان کا رُجوع

اگر چار گواہوں نے کسی شخص کے خلاف زنا کی گواہی دی اور دو گواہوں نے اس کی شادی شدہ (محسن) ہونے کی شہادت پیش کی، قاضی نے ان سب کی گواہیوں کو قبول کر کے اس شخص پر حدِ رجم جاری کرنے کا فیصلہ کر دیا، اور سنگساری کی کارروائی شروع ہو گئی، مگر ابھی وہ شخص مبرا نہیں تھا کہ اس پر شادی شدہ ہونے کی گواہی دینے والے گواہوں کا غلام ہونے کی وجہ سے نا اہل ہونا ثابت ہو گیا، یا ان دونوں نے اپنی گواہی سے رُجوع کر لیا، تو

(۱) الفتاویٰ الہدیۃ: کتاب الطلاق، الباب الرابع، الفصل الثالث، ج: ۱، ص: ۳۲۳

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراآئ الفلاح: کتاب الصلۃ، باب سجود التلاوة، ج: ۱، ص: ۳۹۱

سوال یہ ہے کہ اس شخص (مشہود علیہ) پر حد زنا جاری ہوگی یا نہیں؟ استحسان کا تقاضا یہ ہے شبہ پیدا ہو جانے کی وجہ سے اس پر حد زنا ہر طرح سے اٹھالی جائے، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اصلاً زنا کا ثبوت چونکہ چار گواہوں سے ہو چکا ہے، لہذا اس شخص پر سو کوڑے کی سزا بہر حال جاری ہوگی، یہی حضراتِ صاحبین رحمہما اللہ کا مذہب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے:

أربعة شهدوا على رجل بالزنا وشهد رجلان عليه بالإحصان فقضى
القاضي بالرجم ورجم ثم وجد شاهد الإحصان عبد بن أوريا عن
شهادتهما وقد جرحت الحجارة إلا أنه لم يمت بعد فالقياس أن
يقام عليه مائة جلدة وهو قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله وفي
الإستحسان يردأ عنه الجلد وما بقي من الرجم. (۱)

۱۲۔ متعدد لوگوں کا کنویں میں مُردہ پایا جانا

اگر کسی شخص نے عام راستے میں ناحق کنواں کھود دیا، پھر اس کنویں میں تین آدمی ایک پر ایک گرے ہوئے مُردہ پائے گئے، تو اُزروئے قیاس پہلے شخص کی دیت کنواں کھودنے والے کے عاقلہ پر، دوسرے کی دیت پہلے گرنے والے کے عاقلہ پر، اور تیسرے کی دیت دوسرے شخص کے عاقلہ پر ہوگی۔ اس لئے کہ بظاہر ایک دوسرے پر گرے ہوئے پائے جانے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ گرتے وقت ایک کے دوسرے کو پکڑ لینے کے سبب یہ حادثہ پیش آیا ہے۔ یہ قیاس کا حکم امام محمد رحمہ اللہ کا اختیار فرمودہ ہے، اس کے برخلاف استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ پہلے شخص کی دیت کے تین حصے کر کے ایک حصہ کنواں کھودنے والے، اور ایک حصہ دوسرے گرنے والے پر لازم ہو، اور ایک حصہ ہر قرار دیا جائے۔ اور دوسرے کی نصف دیت کو ہر قرار دیا جائے گا، اور نصف حصہ پہلے

گرنے والے پر لازم ہوگا، اور تیسرے کی پوری دیت دوسرے شخص کے عاقلہ پر ہو۔ یہ استحسان کا حکم حضرات شیخین رحمہما اللہ کی طرف منسوب ہے، لیکن فتویٰ حکم قیاس امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر ہے:

وإن كان بعضهم وقع على بعض في البئر ولم يعلم كيف كان حالهم ففي القياس وهو قول محمد ذية الأول تكون على عاقلة المحافر وذية الثاني على عاقلة الأول وذية الثالث على عاقلة الثاني وذكر في الكتاب أن فيها قولاً آخر قويل ذلك قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله قالوا: ذية الأول تكون أثلاثاً ثلثها على المحافر، وثلثها على الثاني وثلثها هدر، وذية الثاني نصفها هدر، ونصفها على الأول وذية الثالث كلها على الثاني.^(۱)

۱۳۔ آدھے مکاتب کی مولیٰ سے خریداری

اگر کسی شخص نے اپنے نصف غلام کو مکاتب بنادیا، پھر مولیٰ نے کوئی چیز اس نصف مکاتب سے خریدی، تو یہ معاملہ صرف نصف حصے میں جائز ہوگا، اس لئے کہ نصف حصہ مولیٰ ہی کے تصرف میں ہے۔ اور اگر مکاتب نے مولیٰ سے کوئی چیز خریدی تو استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ یہ معاملہ پوری شے میں صحیح ہونا چاہئے اس لئے کہ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ یہ مکاتب کسی اور سے خریدے، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ شراء صرف نصف میں جائز ہو، کیونکہ نصف حصہ غلام ہونے کی وجہ سے اس کے بقدر مولیٰ سے معاملے کو کوئی مطلب ہی نہیں ہے، اسی قیاسی حکم پر ”مبسوط“ میں فتوے کی صراحت کی گئی ہے، اور علامہ شامی رحمہ اللہ نے ”رد المحتار“ میں اسے قیاسی رائج مسائل میں شمار فرمایا ہے:

(۱) فتاویٰ قاضیخان: کتاب الجنایات، فصل فيما يحدث في الطريق فيهلك به الانسان أو دابة.

ولو كاتب نصف عبده ثم اشترى السيد من المكاتب شيئاً جاز
 الشراء في النصف وإن اشترى المكاتب من مولاة عبداً ففى
 الإستحسان جاز شراؤه فى الكل كما لو اشتراه من غيره وفى
 القياس لا يجوز شراؤه إلا فى النصف وبالقياس تأخذ كلها فى
 المبسوط والله اعلم! (۱)

۱۴۔ لکڑیاں چننے میں شرکت کا ایک مسئلہ

جنگل سے لکڑیاں چننے میں دو آدمیوں کی شرکت کا معاملہ اصلہ گو کہ فاسد ہے
 لیکن اگر اس پر عمل درآمد ہو تو پھر اس پر احکام شریعت مرتب ہوتے ہیں۔ انہیں میں سے یہ
 مسئلہ بھی ہے کہ اگر دو آدمیوں نے شرکت کی کہ ہم دونوں جنگل سے لکڑیاں چنیں گے اور
 آمدنی آپس میں تقسیم کر لیں گے، اب صورت یہ پیش آئی کہ لکڑیاں تو ان دونوں میں سے
 ایک نے جمع کیں، لیکن دوسرے نے اس کی اعانت کی مثلاً گٹھا باندھا، یا ایک جگہ سے
 دوسری جگہ منتقل کیا وغیرہ، تو اب استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ لکڑیاں تو صرف جمع کرنے والے
 کی ملکیت قرار دی جائیں اور اعانت کرنے والے کو اس کے عمل کی اجرت دی جائے، مگر
 اس کی مقدار لکڑیوں کی نصف قیمت سے زائد نہ ہو، اس لئے کہ نصف سے زائد قیمت کو وہ
 خود ہی نصف کی شرط لگا کر منع کر چکا ہے، یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا اختیار کردہ مذہب
 ہے۔ اس کے برخلاف قیاس کا مقتضی یہ ہے کہ ساری لکڑیاں جمع کرنے والے کی ہوں اور
 اعانت کرنے والے کو بھرپور اجرت دی جائے خواہ وہ لکڑیوں کی نصف قیمت سے بڑھ
 جائے، اس لئے کہ اگر پہلے شخص کو لکڑیاں نہ ملتیں پھر بھی اس کو اعانت پر اجرت ملتی، یہ امام
 محمد رحمہ اللہ کا قول ہے اور علماء نے اسی کو مختار قرار دیا ہے، اور علامہ شامی رحمہ اللہ نے اس
 مسئلے کو بھی رائج قیاسی مسائل میں شمار کیا ہے:

قال في العناية: وكذا تقديم دليل أبي يوسف على دليل محمد في
المبسوط دليل على أنهم اختاروا قول محمد أي لأن الدليل
المتأخر يتضمن الجواب عن الدليل المتقدم. وهذه عادة
صاحب الهداية أيضًا أنه يؤخر دليل القول المختار، وعبارة كافي
الحاكم تؤخذ أيضًا باختيار قول محمد حيث قال فله أجر مثله لا
يجاوز نصف الثمن في قول أبي يوسف وقال محمد له أجر مثله بالغاً
ما بلغ ألا ترى أنه لو أعانه عليه فلم يصب شيئاً كان له أجر
مثله. عن المحمدي عن المفتاح أن قول محمد هو المختار للفتوى.
وعن غاية البيان أن قول أبي يوسف استحسن. مطلب يرجع
القياس قلت: وعليه فهو من المسائل التي ترجح فيها القياس
على الاستحسان.^(۱)

۱۵۔ راستے میں انتقال کر جانے والے حاجی کی طرف سے حج کیا جائے

اگر کسی حاجی کا سفر حج کے دوران راستے میں انتقال ہو جائے، اور وہ اپنی جانب
سے (پلا مکان اور مال کی قید کے) مطلق حج کرنے کی وصیت کرے، تو استحسان یہ ہے کہ
اسی جگہ سے حج کیا جائے جہاں اس کا انتقال ہوا تھا۔ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مرنے
والے کے وطن اصلی سے حج کیا جائے یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے، اور استحسان کا قول
حضرات صاحبین رحمہما اللہ کا مذہب ہے۔ متون میں امام صاحب کے مذہب کو رائج قرار دیا
گیا ہے۔ اور علامہ قاسم رحمہ اللہ نے بھی اس کی تصحیح کی ہے، مگر صاحب ہدایہ کے صنیع سے یہ
معلوم ہوتا ہے کہ صاحبین رحمہما اللہ کا قول ان کے نزدیک رائج ہے، حاصل یہ کہ متون کے

(۱) رد المحتار علی الدر المختار: کتاب الشرکة، فصل فی الشرکة الفاسدة ج: ۴ ص: ۲۲۵

اعتبار سے یہ مسئلہ قیاس کے رائج مسائل میں سے شمار ہو سکتا ہے، علامہ شامی رحمہ اللہ کی رائے یہی ہے:

مطلب العمل على القياس دون الاستحسان هنا (قوله قياساً لا استحساناً) الأول قول الإمام والثاني قولهما، وآخر دليله في الهداية فيحتل أنه مختار له لأن المأخوذ به في عامة الصور الاستحسان عناية، وقوة في المعراج لكن المتون على الأول وذكر تصحيحه العلامة قاسم في كتاب الوصايا فهو مما قدم فيه القياس على الاستحسان، وإليه أشار بقوله فليحفظ (۱)

۱۶۔ مسافر گھر واپس آ کر روزہ توڑ دے تو کیا حکم ہے؟

اگر کوئی شخص سفر شرعی کے ارادے سے گھر سے نکلے اور وہ روزہ دار ہو پھر کچھ دیر بعد درمیان سفر سے واپس آ کر روزہ توڑ دے تو اس پر صرف قضا لازم ہوگی یا کفارہ بھی ہوگا؟ استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ چونکہ وہ مسافر شرعی ہو گیا تھا لہذا اب روزہ توڑ دینے کی وجہ سے اس پر کفارہ نہ ہوگا، اور قیاس کا مقتضی یہ ہے کہ اس پر کفارہ بھی لازم ہو کیونکہ سفر درمیان میں چھوڑ کر وطن واپس آ جانے کی وجہ سے وہ مقیم کے حکم میں ہو گیا ہے، مسافر نہیں رہا ہے، اسی قیاسی قول پر فتویٰ ہے، اور علامہ شامیؒ نے علامہ حموی رحمہ اللہ کے حوالے سے اس مسئلے کو بھی رائج قیاسی مسائل کی فہرست میں شمار کیا ہے:

يقدم هنا القياس على الاستحسان (قوله فإنه يكفر) أي قياساً لأنه مقيم عند الأكل حيث رفض سفره بالعود إلى منزله

(۱) رد المحتار على الدر المختار: کتاب الحج، باب الحج عن الغير، ج: ۲، ص: ۶۰۵

وبالقياس نأخذ فتزاد هذه على المسائل التي قدم فيها القياس

على الاستحسان.^(۱)

۱۷۔ قسم کھائی کہ دس روپیہ میں نہیں بیچوں گا، پھر نو روپیہ میں بیچ دیا
اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ یہ کپڑا تجھے دس روپیہ میں اس وقت تک نہ
بیچوں گا جب تک تو قیمت میں اضافہ نہ کرے، اس کے بعد وہ نو روپیہ میں اسے کپڑا فروخت
کر دے تو اُزروئے استحسان وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ اس کلام سے عرف میں مقصود یہ
ہوتا ہے کہ دس سے کم میں نہ بیچوں گا۔ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے حائث نہ قرار دیں
کیونکہ قسم اس نے دس پر نہ بیچنے کی کھائی تھی، اور نو پر بیچنا اس کے معارض نہیں ہے، ہشام
نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک اس مسئلے میں قیاس کا حکم رائج
اور مختار ہے، اس اعتبار سے یہ مسئلہ بھی قیاسی حکم کی ترجیح کی مثال بن سکتا ہے:

وروی هشام عن أبي يوسف في رجل قال والله لا أبيعك هذا
الغوب بعشرة حتى تزيدني فباعه بتسعة لا يحنث في القياس، وفي
الاستحسان يحنث وبالقياص أخذ وجه القياص أن شرط حنثه
البيع بعشرة وما باع عشرة بل بتسعة، وجه الاستحسان أن
المراد من مثل هذا الكلام في العرف أن لا يبيعه إلا بأكثر من
عشرة وقد باعه لأكثر من عشر فيحنث.^(۲)

۱۸۔ دھلائی کا مشترک کاروبار کرنے والوں پر ایک دعویٰ

ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ یہ کپڑا جو ان دونوں کے قبضے میں ہے، میرا ہے، اور
میں نے ان کو دھلائی کے لئے دیا ہے، اس دعوے کے جواب میں ایک دھوبی تو مدعی کے

(۱) رد المحتار علی الدر المختار: کتاب الصوم، فصل فی العوارض، ج: ۲، ص: ۳۳۲

(۲) بدائع الصنائع: کتاب الأیمان، فصل فی الحلف علی أمور شریعة، ج: ۳، ص: ۸۶

لئے اقرار کر لے اور دوسرا دھوبی انکار کرتے ہوئے یہ کہے کہ وہ کپڑا میرا ہے، تو استحسان کی رُو سے اقرار کرنے والے دھوبی کی تصدیق کی جائے گی اور پورا کپڑا مدعی کو دے کر اس سے اجرت لے لی جائے گی۔ جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اقرار کرنے والے دھوبی کا اقرار صرف اسی کے لئے نافذ ہوگا، دوسرے دھوبی کے خلاف اس کا اقرار کا کوئی اثر نہیں ہوگا، امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے استحسان کا قول اختیار کیا ہے، اور امام محمد رحمہ اللہ نے قیاس کو اختیار فرمایا ہے، دلیل اور قاعدہ کے اعتبار سے امام محمد رحمہ اللہ کی رائے با وزن معلوم ہوتی ہے:

وَلِي الْمُنْتَقِلِ بَشَرٌ عَنْ أَبِي يُوسُفَ فِي قَضَائِهِمْ شَرِيكِينَ طَلَبَ رَجُلٌ
ثَوْبًا فِي أَيَدِيهِمَا أَنَّهُ دَفَعَهُ بِعَمَلٍ لَهُ بِأَجَرٍ فَأَقْرَبَهُ أَحَدُهُمَا وَحَمْدُ الْآخَرِ،
وَقَالَ هُوَ لِي، فَالْمُظَرَّ مِنْهُمَا مُصَدِّقٌ فِي ذَلِكَ لِيُدْفَعَ الْغُوبُ وَيُأَجَرَ
الْأَجْرُ إِسْتَحْسَانًا، وَالْقِيَاسُ أَنْ لَا يَصْدُقَ عَلَى شَرِيكِهِ وَرَوَى عَنْ
مُحَمَّدٍ أَنَّهُ اخْتُلِفَ بِالْقِيَاسِ وَقَالَ مُحَمَّدٌ يَنْفُذُ إِقْرَارُهُ بِالْجُفَاءِ الَّذِي فِي
يَدِهِ خَاصَّةً. (۱)

۱۹۔ شک کی وجہ سے قسم نہ ٹوٹے گی

اگر کسی شخص نے کہا کہ اگر میں دودھ پیوں تو میری بیوی کو طلاق، پھر دودھ میں پانی ملا دیا جائے اور یہ پتا نہ چل پائے کہ اس میں پانی زیادہ ہے یا دودھ، اس کے بعد وہ شخص اسے پی لے تو اُز رُوئے قیاس وہ حانث نہ ہوگا، اور محض شک کی وجہ سے طلاق کے وقوع کا حکم نہ ہوگا، جب کہ استحسان اس بات کا متقاضی ہے کہ اسے حانث قرار دے دیا جائے کیونکہ حرمت اور اباحت میں شک پیدا ہونے کی وجہ سے حرمت کے پہلو کو ترجیح دینا احتوط ہے، مگر اس صورت میں استحسان کو چھوڑ کر قیاس کو اختیار کیا گیا ہے وجہ یہ ہے کہ جب

دونوں طرف حقوق العباد ہوں، تو ان میں تعارض کے وقت احتیاط پر عمل نہیں ہوتا، ہاں اگر اسی طرح کی صورت اس وقت پیش آتی جب کہ قسم کھانے والا یہ کہتا کہ اللہ کی قسم میں دُودھ نہ پیوں گا، تو ہم استحسان کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ وہاں کفارہ اللہ کا حق ہے، اور اس کا ثبوت احتیاط کا تقاضا ہے:

وان وقع الشك فيه ولا يدري ذلك فالقياس أن لا يحلف لأنه وقع
الشك في حكم الحنف فلا يثبت مع الشك وفي الاستحسان
يحنف لأنه عند احتمال الوجود والعدم على السواء فالقول
بالوجود أولى احتياطاً لما فيه من برائة الذمة بيقين وهذا
يستقيم في اليمين بالله تعالى لأن الكفارة حق الله تعالى فيحاط
في إيجابها فأما في اليمين بالطلاق والعناق فلا يستقيم لأن ذلك
حق العبد وحقوق العباد لا يجرى فيها الإحتياط للتعارض
فيعمل فيها بالقياس. (۱)

۲۰۔ معتود بیٹے کے لئے والد کا باندی خریدنا

اگر کسی شخص نے غیر کی باندی سے نکاح کر لیا جس سے اس کی اولاد بھی ہوئی، پھر وہ شخص اپنے کسی معتودہ (ناسمجھ) بیٹے کی نیت سے اس باندی کو خریدنا چاہے، تو استحسان اس امر کا متقاضی ہے کہ یہ باندی بیٹے کی سمجھی جائے اور وہ اس شخص کی اُمّ ولد نہ بنے، لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ باندی کو باپ کی ملکیت قرار دے کر اسے اُمّ ولد تسلیم کر لیا جائے اور باپ کے مرنے کے بعد وہ آزاد ہو جائے، اسی قیاسی حکم پر فتویٰ دیا گیا ہے:

ومنها رجل له ابن من أمة غيره بالنكاح فاشترى الأب هذه الأمة

(۱) بدائع الصنائع: کتاب الأيمان، فصل في الحلف على الأكل والشرب ونحوهما، ج: ۳، ص: ۶۲

لابنه المعتوه القياس أن يقع الشراء للأب ولا يقع للمعتوه وفي
الاستحسان يقع وبالقياص أخذ^(۱).

”استحسان“

لفظ ”استحسان“ کی لغوی تحقیق

استحسان لفظ حسن سے استفعال کے باب پر مصدر ہے، لغت میں اس کے
مندرجہ ذیل معانی اور اطلاقات مستعمل ہیں:

۱- عدا الشيء واعتقاده حسناً:

یعنی کسی چیز کو اچھا اور مستحسن سمجھنا، خواہ وہ چیز حیات میں سے ہو یا معنویات
میں سے، چنانچہ عربی محاورے میں ہے:

استحسن الرأي، استحسن القول، استحسن الطعام.

ترجمہ:- یعنی اس نے رائے کو، یا بات کو، یا کھانے کو اچھا سمجھا۔

وغیرہ کہا جاتا ہے اس کی ضد استقبح یعنی قبیح سمجھنا ہے۔ یہ استحسان یعنی اچھا
سمجھنا بقول علامہ راغب اصفہانی رحمہ اللہ (متوفی ۵۰۲ھ) تین جہت سے ہوتا ہے،
جہت عقل، جہت ہوئی، اور جہت حس، لیکن ان پر ایک اور جہت کا اضافہ ممکن ہے یعنی
جہت شرع جو اگرچہ بہت عقل کے موافق ہے لیکن اس سے مستقل اور جدا گانہ رُخ ہے۔

۲- طلب الأحسن للاتباع الذي هو مأمور به:

یعنی اچھی بات کی جستجو کرنا تاکہ اس کی پیروی کی جائے کہ شرعاً مأمور یہ ہے جیسا
کہ ارشاد باری تعالیٰ:

(۱) حاشیہ الطحاوی علی مرآی الفلاح: کتاب الصلاة باب سجود التلاوة ج: ۱ ص: ۴۹۱
ماخوذ از ”فتویٰ نویسی کے رہنما اصول“ ص: ۲۳۳ تا ۲۵۳، طبع قدیمی۔

فَيَتَّبِعُونَ الْأَمْرَ وَالنَّهْيَ وَيُخْلِصُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ

(الزمر: ۱۸، ۱۷)

ترجمہ:- میرے ان بندوں کو بشارت دو جو اچھی بات سن کر اس پر عمل کرتے ہیں۔

۳- کون الشیء علی صفة الحسن:

یعنی کسی چیز کا صفت حسن سے متصف ہونا۔

علامہ راغب اصفہانی رحمہ اللہ (متوفی ۵۰۲ھ) فرماتے ہیں:

الحسن أكثر ما يقال في تعارف العامة في المستحسن بالبصر، يقال رجل حسن، وحسان وامرأة حسناء وحشانة وأكثر ما جاء في القرآن من الحسن فللمستحسن من جهة البصيرة كما في قوله تعالى^(۱).

ترجمہ:- ”عُرف عام میں اکثر حسن ان چیزوں کو کہا جاتا ہے جن کا استحسان اُزروئے بصارت ہو، جب کہ قرآن کریم میں حسن کا لفظ زیادہ تر بُر بنائے بصیرت پسندیدہ اشیاء کے لئے استعمال ہوا ہے۔

یہ تھے لفظ ”استحسان“ کے لغوی معانی اور اطلاقات جو اس کے فقہی اور اصولی مفاہیم میں پوری طرح جلوہ گر ہیں جیسا کہ آگے چل کر واضح ہوگا۔

”استحسان“ کی اصطلاحی تعریف

مختلف ادوار کے حنفی فقہاء سے استحسان کے مفہوم کے بارے میں مختلف تعبیرات منقول ہیں، جن میں سے اکثر تعریفات مخصوص زاویہ ہائے نگاہ پر مبنی ہیں، یا استحسان کے بعض خاص پہلوؤں یا اگر کرتی ہیں، تاہم بعض تعریفات ایسی بھی ہیں، جن میں

(۱) البغدادی: کتاب الحما، حسن، ج: ۱، ص: ۲۳۶

استحسان کا ایک وسیع اور جامع مفہوم متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے، ان میں سے چند اہم تعریفات حسب ذیل ہیں:

۱- الإستحسان هو العدول عن موجب قیاس إلى قیاس أقوى منه.^(۱)

ترجمہ:- استحسان قیاس ظاہر کو چھوڑ کر اس سے قوی تر قیاس پر عمل کا نام ہے۔

یہ تعریف علامہ ابو بکر جصاص (متوفی ۳۷۰ھ)، علامہ بزدوی (متوفی ۴۸۲ھ)، علامہ ابن ہمام (متوفی ۸۶۱ھ)۔ رحمہم اللہ۔ کے علاوہ متعدد دیگر حنفی علماء سے باختلاف الفاظ و تعبیر منقول ہے، لیکن یہ تعریف غیر جامع ہے کیونکہ یہ استحسان کی صرف ایک نوع یعنی استحسان قیاسی تک محدود ہے، قیاس کے علاوہ دیگر دلائل جیسے نص، إجماع، ضرورت اور مصلحت وغیرہ کے ذریعے ثابت ہونے والے استحسان کو شامل نہیں، اور اس لحاظ سے یہ تعریف ناقص ہے۔

۲- علامہ کرخی رحمہ اللہ (متوفی ۳۴۰ھ) نے استحسان کی تعریف ان الفاظ میں بیان کی ہے:

الإستحسان هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى من الأول يقتضي العدول عن الأول.^(۲)

ترجمہ:- یعنی استحسان سے مراد یہ ہے کہ انسان کسی مسئلے میں اس فیصلے سے ہٹ کر فیصلہ دے جو اس کے مشابہ مسائل میں پہلے دیا گیا

(۱) كشف الأسرار: باب الإستحسان ج: ۴ ص: ۳، التقرير والتحصير: الباب الخامس

المرصد العالي فصل تقسيم القياس باعتبار التفاوت ج: ۳ ص: ۲۲۲، ۲۲۳

(۲) كشف الأسرار: باب الإستحسان ج: ۴ ص: ۳

ہو، اس کا یہ فیصلہ کسی ایسے سبب کی بنا پر ہو جو سابق فیصلے سے قوی تر اور اس سے انحراف کا متقاضی ہو۔

امام کرخی رحمہ اللہ کی یہ تعریف اگرچہ دکتور عبدالوہاب کی رائے میں تمام حنفی تعریفات سے زیادہ جامع اور بقول امام ابو زہرہ رحمہ اللہ:

وهذا التعريف أبين التعريفات لحقيقة الاستحسان عند
الحنفية لأنه يشمل كل أنواعه ويشير إلى أساسه ولبه^(۱)

حنفی استحسان کی حقیقت وجوہ اور اساس و بنیاد کو سب سے زیادہ واضح کرنے والی ہے۔ لیکن علامہ ابوالحسنین بصری (متوفی ۴۳۶ھ) اور علامہ آمدی (متوفی ۶۳۱ھ) رحمہما اللہ نے اس تعریف کو غیر مانع قرار دیا ہے، کیونکہ اس میں تین ایسی صورتیں داخل ہو جاتی ہیں جو ہرگز استحسان نہیں کہلا سکتیں، ایک تو حکم عام سے حکم خاص کی جانب عدول۔ دوسرا حکم منسوخ سے حکم ناسخ کی جانب عدول۔ اور تیسری صورت استحسان ضعیف الاثر کے مقابلے میں قیاس قوی الاثر کو ترجیح دینے کی ہے۔ یہ تینوں صورتیں استحسان کی نہیں، لیکن بقول علامہ آمدیؒ و بصریؒ، علامہ کرخیؒ کی پیش کردہ تعریف میں داخل ہو جاتی ہیں، جس کے باعث یہ تعریف غیر مانع ٹھہرتی ہے۔

۳۔ علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۳ھ) نے استحسان کا وسیع تر اصطلاحی مفہوم متعین کرنے کی کوشش ان الفاظ میں کی ہے:

وهو في لسان الفقهاء نوعان العمل بالإجتهااد وغالب الرأي في
تقدير ما جعله الشرع موكولا إلى أرائنا لمحو المتعة المذكورة في
قوله تعالى: مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ، حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ ۝ أوجب ذلك
بحسب اليسار والعسرة وشرط أن يكون بالمعروف، فعرفنا أن

المراد ما يعرف استحسانه بغالب الرأي وكذلك قوله تعالى: وَعَلَى الْبَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَلَا يُظَنُّ بِأَحَدٍ مِنَ الْفُقَهَاءِ أَنَّهُ يَخَالِفُ هَذَا النُّوعَ مِنَ الْإِسْتِحْسَانِ. والنوع الآخر هو الدليل الذي يكون معارضا للقياس الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام قبل إنعام التأمل فيه، وبعد إنعام التأمل في حكم الحادثة وأشباهها من الأصول يظهر أن الدليل الذي عارضه فوقه في القوة فإن العمل به هو الواجب.^(۱)

ترجمہ:- فقہاء کی اصطلاح میں استحسان کی دو انواع ہیں، ایک تو ان امور کے تعین میں اجتہاد اور غالب رائے پر عمل کرنا جو شریعت نے ہماری رائے کے سپرد کر دیئے ہیں، جیسے نفقہ اور متعہ کی مقدار وغیرہ، اور کسی فقیہ کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جاسکتا کہ وہ استحسان کی اس نوع کا مخالف یا منکر ہے۔

استحسان کی دوسری قسم وہ دلیل ہے جو قیاس ظاہر کے معارض ہو، جس کی طرف اس دلیل میں غور و فکر سے پہلے فوراً خیال جاتا ہو، لیکن اس (پیش آمدہ) واقعہ اور اس کے بنیادی نظائر میں غور و فکر کے بعد یہ بات واضح ہو جائے کہ جو دلیل اس کے معارض ہے وہ قوت میں اس سے زیادہ ہے، لہذا اس دلیل پر عمل کرنا واجب ہے۔

استحسان کے وسیع اور جامع مفہوم کا احاطہ کرنے کے سلسلے میں علامہ سرخسی رحمہ اللہ کی یہ کوشش اگرچہ بہت حد تک کامیاب اور مفید ہے لیکن فنی اعتبار سے تعریف کے معیار پر پوری نہیں اُترتی، کیونکہ عبارت میں غیر ضروری طوالت و تفصیل آئی ہے اور

(۱) أصول السرخسي: فصل في بيان القياس والإستحسان ج: ۲ ص: ۲۰۰

جامعیت و اختصار کا عنصر ختم ہو گیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ علامہ سرخسی رحمہ اللہ نے اس عبارت میں استحسان کا صرف مفہوم ہی بیان کرنا چاہا ہے، ایک واضح، متعین اور جامع تعریف کرنا ان کے پیش نظر ہی نہ تھا، ورنہ یہ کوئی زیادہ مشکل کام نہیں تھا، ویسے بھی علامہ سرخسی رحمہ اللہ اور اس دور کے دیگر فقہاء کی عمومی روش بھی بسط و اطناب اور تفصیل و وضاحت رہی ہے، اختصار و جامعیت کے ساتھ اصطلاحات کی فنی تعریفات پیش کرنے کا کام بعض دیگر لوگوں نے دوسرے ادوار میں انجام دیا ہے۔

۴۔ علامہ صدر الشریعہ (متوفی ۷۷۳ھ) اور بعض دیگر علماء نے استحسان کی یہ تعریف پیش کی ہے کہ:

هو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام^(۱)۔

ترجمہ:- استحسان ایسی دلیل کا نام ہے جو قیاس جلی کے معارض ہو، اور ذہن اس کی طرف جلدی سبقت کرے۔

۵۔ علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۷ھ) فرماتے ہیں:

هو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام وهو حجة

عندنا لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة إجماعا^(۲)۔

یہ تعریف گو سابقہ تعریف کے مقابلے میں کسی قدر وسیع اور جامع ہے کہ یہ استحسان کی تمام اساسی انواع کو شامل ہے، لیکن اس میں دو خامیاں ہیں، ایک تو اس تعبیر میں شدید ابہام اور اجمال پایا جاتا ہے، جس کے باعث یہ استحسان کا ایک متعین اور واضح مفہوم اُجاگر کرنے سے قاصر ہے، دوسرے یہ تعریف استحسان کی ایک عام اور بنیادی قسم جو بقول علامہ سرخسی رحمہ اللہ:

(۱) التلویح علی التوضیح: الرکن الرابع القیاس فصل: القیاس جلی و خفی، ج: ۲ ص: ۱۶۲

(۲) البحر الرائق: کتاب الطہارۃ الطہارۃ بالدباغ، ج: ۱ ص: ۱۱۸

العمل بالإجماع وغالب الرأي في تقدير ما جعله الشرع موكولا
إلى أرائنا. (۱)

سے عبارت ہے کو شامل نہیں، اور نہ قیاس ظاہر کے علاوہ کسی اور قاعدہ یا اصول کے مقابلے میں آنے والے استحسان کو شامل ہے، اس لئے یہ تعریف غیر جامع اور ناقص ہے۔
امام ابو زہرہ رحمہ اللہ نے بعض حنفی علماء کی جانب استحسان کی یہ تعریف منسوب کی ہے کہ:

هو استثناء مسألة جزئية من أصل كلي. (۲)

یعنی استحسان قاعدہ کلیہ سے کسی جزئی مسئلے کے استثناء کا نام ہے۔
اس تعریف میں بھی مذکورہ دونوں عیب پائے جاتے ہیں کہ اگرچہ یہ قاعدہ کلیہ کے مقابلے میں آنے والے استحسان کو شامل ہے، مگر استحسان قیاسی اس سے خارج ہو گیا ہے، لہذا یہ تعریف بھی مبہم اور غیر جامع ہے۔

”استحسان“ کا ثبوت قرآن کریم سے

قرآن کریم، احادیث نبویہ اور آثار صحابہؓ میں متعدد ایسی تصریحات بنیادی طور پر تین قسم کی ہیں:

۱۔ وہ آیات و احادیث اور آثار صحابہ جن میں مستحسن امور کی پیروی کرنے کی تلقین کی گئی ہے، جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنِاسْتَعِذَّوْنَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ (الزمر)

اور ارشاد خداوندی ہے:

اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ (الاعراف: ۳)

(۱) أصول السرخصی: فصل فی بیان القیاس والاستحسان ج: ۲ ص: ۲۰۰

(۲) أصول الفقه: الاستحسان ص: ۲۶۲

نیز ارشادِ الہی ہے:

وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا (الاحزاب: ۱۳۵)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے:

فما رأی المؤمنون حسناً فهو عند اللہ حسن۔^(۱)

ان نصوص میں احسن کی تصریح آئی ہے، وہ عموم الفاظ کے حوالے سے استنباطِ احکام میں امرِ مستحسن کی جستجو اور پیروی کو بھی شامل ہے، یہ الگ بات ہے کہ اس حکم مستحسن کو مجرد عقل و رائے پر مبنی نہیں ہونا چاہئے، بلکہ کسی نہ کسی دلیل شرعی پر استوار ہونا چاہئے، تاہم تعارضِ ادلہ کے وقت ترجیح کی بنیاد تو لازماً احکام کا مستحسن ہونا ہی قرار پائے گا۔

۲۔ وہ آیات و احادیث اور آثار جو اجتہاد کی مختلف وجوہ، انواع اور مسائل استنباط کی حجیت و مشروعیت پر دلالت کرتے ہیں، جیسے قیاس، مصلحت، عرف اور قاعدہ، ذرائع وغیرہ کی حجیت سے متعلق نصوص قرآن و سنت یہ سب کے سب بالواسطہ طور پر استحسان کی مشروعیت پر بھی دلالت کرتے ہیں، کیونکہ استحسان اپنی سند میں انہی دلائل شرعیہ پر اعتماد کرتا ہے اور ان سے ہٹ کر ترجیح و استنباط احکام میں کوئی اثر نہیں رکھتا، لہذا سند استحسان کی حجیت پر دلالت کرنے والے نصوص بالآخر خود استحسان کی حجیت کے بھی اہل شواہد بن جاتے ہیں۔

۳۔ وہ نصوص و آثار جو اسلامی قانون کی ان شرعی اور عمرانی خصوصیات کو اجاگر کرتے ہیں، جن کی بنیاد پر اصولِ استحسان کی مشروعیت استوار ہے، جیسے یسروا مات، رفعِ حرج، دفعِ مشقت، تکلیف بقدر استطاعت اور اعتبار مال وغیرہ۔ ان تمام خصائص

(۱) مسند احمد: مسند المکثرین من الصحابة، مسند عبداللہ بن مسعود ج: ۶ ص: ۸۳۰۔

قانون پر دلالت کرنے والے نصوص و آثار بالواسطہ طور پر ان خصائص کے لازمی فطری نتیجہ یعنی استحسان کی مشروعیت و حجیت کو بھی ثابت کرتے ہیں، یہ نصوص حدِّ احصاء سے باہر ہیں، اور یہاں انہیں بیان کرنے کی گنجائش نہیں۔

”استحسان“ کا وجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں

بہر حال جہاں تک استحسان کے مصدر شرعی ہونے کی بات ہے، تو تقریباً سارے ہی ائمہ مجتہدین کے نزدیک وہ عملاً مسلم ہے، اور ایسا کیوں نہ ہو جب کہ ائمہ مجتہدین جس طرزِ عمل کو اور جس طرزِ استدلال کو دلیل استحسان سے تعبیر کرتے ہیں، بلاشبہ یہ طرزِ عمل خود جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی تھا، اس کی چند مثالیں آپ بھی ملاحظہ فرمائیں:

۱۔ قہقہہ کوئی نجاست نہیں ہے، چنانچہ نماز کے باہر قہقہے سے وضو نہیں ٹوٹتا، مگر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے اندر قہقہے کو ناقض وضو قرار دیا ہے:

من كان منكم قهقهه فليعد الوضوء والصلاة. ^(۱)

۲۔ گواہوں کا نصاب دو مرد ہونا نص سے ثابت ہے، مگر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کو استثنائی طور پر ایک ہونے کے باوجود دو گواہ کے قائم مقام قرار دیا ہے:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من شهد له خزيمه أو شهد عليه فحسبه. ^(۲)

(۱) سنن الدارقطنی: کتاب الطہارۃ، باب أحادیث القہقہۃ فی الصلاۃ، ج: ۱ ص: ۳۰۶،

رقم الحدیث: ۶۲۲

(۲) المعجم الکبیر للطبرانی: باب الخاء، رواہ عمارۃ بن خزیمہ بن ثابت، ج: ۳ ص: ۸۷،

رقم الحدیث: ۳۷۳۰

۳۔ روزے میں اگر کوئی قصداً روزہ توڑ دے اور نہ وہ غلام آزاد کرنے کی استطاعت رکھتا ہے اور نہ ہی دو مہینے روزے رکھنے کی اسے طاقت ہے، تو اس کے بارے میں حکم ہے کہ بطور کفارہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے، مگر ایک شخص جب عمداً روزہ توڑ کر آیا اور اس نے غلام آزاد کرنے اور روزہ رکھنے سے اپنی معذوری ظاہر کی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پاس سے ان کو برائے صدقہ کھجور عنایت فرمائی، تب انہوں نے کہا کہ یا رسول اللہ! مدینہ کی ان دو پہاڑیوں کے درمیان ہمارے گھرانے سے زیادہ اور کون محتاج و مسکین ہے؟ یہ سن کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جاؤ اپنے اہل و عیال کو کھلا دو!

عن أبي هريرة قال: قال رجل: يا رسول الله هلكت! قال: ويحك ما ذاك؟ قال: وقعت على امرأتی فی یوم من شهر رمضان. قال: أعتق رقبة! قال: ما أجد! قال: فصم شهرين متتابعين! قال: ما أستطيع! قال: أطعم ستين مسكيناً! قال: ما أجد! قال: فأتی رسول الله صلی الله علیه وسلم بعرق فيه خمسة عشر صاعاً من تمر. فقال له: تصدق به! قال: علی أفقر من أہلی! ما بین لابی المدينة أحوج من أہلی! فضحك رسول الله صلی الله علیه وسلم حتى بدت أنيابہ وقال: خذہ واستغفر الله، وأطعمه أهلك! (۱)

یہ اجازت عام اصول کے خلاف ہے، مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو استثنائی حکم دیا ہے۔

میرا مقصد یہ نہیں ہے کہ یہ سب از قبیل استحسان ہی تھا کیونکہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مستقل شارع تھے، ان کا قول و عمل تو خود اپنی جگہ نص اور محجت شرعیہ ہے، زیادہ سے زیادہ اسے استحسان شارع کہا جاسکتا ہے، تاہم اسے ائمہ مجتہدین کی اصطلاح

(۱) صحیح ابن حبان: کتاب الصوم، باب الکفارة ج: ۸ ص: ۲۹۶، رقم الحدیث: ۳۵۲۶

استحسان سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ میں ان مثالوں کی روشنی میں صرف اتنا کہنا چاہوں گا کہ ائمہ مجتہدین کی اصطلاح میں جسے استحسان کہا جاتا ہے اس طریق استدلال کا وجود شارع علیہ السلام سے بھی ثابت ہے۔

حضرات صحابہؓ سے ”استحسان“ پر عمل کے نظائر

حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی استحسان پر عمل کرنا ثابت ہے، ذیل میں اس کی کچھ مثالیں ذکر کی جاتی ہیں، مثلاً:

۱۔ عورت کا انتقال ہو جائے اور اس کے ورثاء مندرجہ ذیل ہوں: شوہر، ماں، دو اخیانی (ماں شریک) بھائی، اور دو سگے بھائی۔ اس صورت میں شوہر، ماں اور اخیانی بھائی تو ورثاء ہیں، جو اصحاب فرائض کہے جاتے ہیں، یعنی شریعت میں ان کے حصص مقرر و متعین ہیں، لیکن میت کے سگے بھائی عصبات کے قبیل سے ہیں، اور علم میراث کا یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ اصحاب فرائض سے جو بچ کر رہ جاتا ہے وہ عصبات کو ملتا ہے، لہذا اس صورت میں قیاس کی رو سے اخیانی بھائیوں کو تو ترکہ ملے گا، مگر میت کے سگے بھائیوں کو کچھ بھی نہیں مل سکے گا، کیونکہ شوہر کو نصف حصہ ملے گا، ماں کو چھٹا اور اخیانی بھائیوں کو ثلث ملے گا، اس کے بعد کچھ بچتا ہی نہیں کہ میت کے سگے بھائیوں کو عصبات میں سے ہونے کی وجہ سے ملے۔ پس یہ عجیب و غریب پیچیدگی واقع ہو گئی کہ میت کے سگے بھائی تو محروم ہو جائیں، اور اخیانی بھائی ترکہ پالیں۔ بعض صحابہؓ نے اسی کے مطابق فتویٰ دیا ہے۔ لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور دوسرے صحابہؓ کے نزدیک از روئے استحسان اس کا حکم دوسرا ہے، یہ حضرات میت کے سارے بھائیوں کو خواہ اخیانی ہوں یا سگے، سب کو ثلث میں شریک قرار دیتے ہیں، کیونکہ یہ سارے بھائی ایک ماں کی اولاد تو ہیں، اگرچہ ان کے باپ الگ الگ ہیں۔ حضرت عمرؓ نے استحسان کا یہ طریقہ انصاف قائم کرنے اور حرج کے دفع کرنے کی خاطر اختیار کیا ہے۔

یہ صورت حال فرضی نہیں ہے، بلکہ روایتوں میں آتا ہے کہ ایک مرتبہ فی الواقع یہی نوعیت پیش آگئی، چنانچہ جب واقعہ حضرت عمرؓ کے سامنے پیش ہوا تو اولاً حضرت عمرؓ نے اسی رائے کا اظہار فرمایا کہ ماں کی جانب سے میت کے اخیانی بھائیوں کا حصہ ثلث ہوگا، کیونکہ وہ اصحابِ فرائض میں سے ہیں، یہ سن کر میت کے سگے بھائیوں نے جو عصبات میں سے تھے، اور حصہ پانے سے محروم ہو جا رہے تھے، حضرت عمرؓ سے کہا کہ ہٹائیے ہمارے باپ کو، اور سمجھ لیجئے کہ ہمارا باپ کوئی گدھا تھا، لیکن کیا یہ واقعہ نہیں کہ ہم چاروں ایک ہی ماں کی اولاد ہیں؟ یہ سن کر حضرت عمرؓ نے اپنی پہلی رائے سے رجوع فرمایا اور میت کے چاروں بھائیوں کو ثلث میں شریک قرار دینے کا فیصلہ فرمایا:

اختلافهم في مسألة المشتركة وهي زوج وأم وإخوة لأم وإخوة لأب وأم حكم عمر رضي الله عنه فيها بالنصف للزوج وبالسدس للأم وبالثلث للإخوة من الأم ولم يعط للإخوة من الأب والأم شيئاً، فقالوا هب أن أبانا كان حماراً ألسنا من أم واحدة؟ فشارك بينهم وبين الإخوة من الأم في الثلث.^(۱)

۲۔ قرآن کی نص صریح مصارفِ زکوٰۃ میں سے ایک مصرف مؤلفۃ القلوب کو بھی قرار دیتی ہے، یعنی نو مسلموں کی تالیفِ قلب، یا کافروں کے فساد و شر سے بچنے کے لئے انہیں بھی زکوٰۃ کی رقم دی جاسکتی ہے۔ عہدِ صدیقی میں عیینہ بن حصن اور آقرع بن حابس حسب دستور اپنے حصے کا مطالبہ کرنے آئے، حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس کے متعلق حکم نامہ لکھ دیا، یہی لوگ پھر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے اس حکم نامہ کو مؤکد کرنے کے لئے گئے تو حضرت عمرؓ نے اس پر دستخط نہیں کئے اور انہیں کچھ دینے سے انکار کر دیا، اور فرمایا: یہ وہ چیز تھی جو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم کو اسلام پر جمانے کے

(۱) المحصول للرازی: الکلام فی القیاس المسألة الثالثة. القسم الأول ج: ۵: ص ۵۸

لئے دیا کرتے تھے، اب اللہ نے اسلام کو غلبہ و شوکت دے کر تمہارا محتاج نہیں رکھا، اب اگر اسلام پر ثابت قدم رہے تو فہما، ورنہ تلواریں ہمارے اور تمہارے درمیان فیصلہ کن ہوگی، یہی استحسان ہے:

جاء عینہ والأقرع يطلبان أرضاً إلى أبي بكر فكتب له
الخط فمزقه عمر وقال: هذا شيء كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم يعطيكوه ليتألفكم على الإسلام، والآن فقد أعز الله
الإسلام وأغنى عنكم، فإن ثبتتم على الإسلام وإلا فبيننا
وبينكم السيف. (۱)

۳۔ سرقہ اور زنا کی سزا ایک حکم کلی کی شکل میں قرآن پاک میں موجود ہے۔ ایک مرتبہ یمن کے باشندوں نے مقام حرہ میں قیام کیا، اور ان کے ساتھ رُفقائے سفر میں سے ایک شادی شدہ عورت بھی تھی، وہ لوگ اس کے ساتھ بدکاری کرتے رہے، پھر اسے چھوڑ کر چل پڑے۔ یہ عورت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئی اور اپنا واقعہ سناتے ہوئے یہ کہا کہ میں مسکینہ اور محتاج تھی، ہمارے رُفقائے سفر ہمارا خیال نہیں کرتے تھے، اور میرے پاس اپنے نفس کے سوا کچھ نہیں تھا، میں اپنی عزت کو ان سے مادی فائدہ حاصل کرنے کی غرض سے کھوتی رہی۔ حضرت عمرؓ نے اس کے رُفقاء کو بلا کر تحقیق حال کیا، اور جب لوگوں نے اس عورت کی محتاجی اور مسکینی کی تصدیق کر دی تو حضرت عمرؓ نے اسے زنا کی آئینی سزا سے بری فرمادیا۔ (۲)

۴۔ حاطب بن ابی بلتعہ رضی اللہ عنہ صحابی رسول کے ایک غلام نے قبیلہ مزینہ

(۱) التفسیر المظہری: سورۃ التوبہ، آیت نمبر ۶۰ کے تحت، ج: ۳، ص: ۲۳۶

(۲) مصنف عبدالرزاق: کتاب الطلاق، باب الحد بالضرورة، ج: ۷، ص: ۳۰۵.

رقم الحدیث: ۱۳۶۵۰

کے ایک شخص کا اُونٹ چڑا کر ذبح کر دیا۔ معاملہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی عدالت میں پہنچا اور ضابطے کے تحت قطعید کا فیصلہ ان کے حق میں کیا۔ لیکن فوراً اس فیصلے سے عدول کرتے ہوئے حاطب بن ابی بلتعہؓ سے دریافت کیا کہ میرا خیال ہے کہ تم ان غلاموں کو بھوکا رکھتے ہو، جس سے مجبور ہو کر یہ لوگ وہ کام کر گزرے جسے اللہ نے حرام کر رکھا ہے۔ یہ فرما کر حضرت عمرؓ نے اُونٹ کے مالک کو اس کی قیمت لینے پر راضی کر لیا۔ ان دونوں واقعہ میں ایک حکم کلی سے ہٹ کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک استثنائی فیصلہ فرمایا ہے، اور یہی فیصلہ ان مخصوص احوال و ظروف کے اعتبار سے حسن اور مقاصد شریعت کے عین مطابق اور جرم و سزا میں توازن و اعتدال کا مقتضاتھا:

روى عن عمر رضي الله عنه أن غلبان حاطب بن أبي بلتعثة انتحروا

ناقاة للبهزنى فأمر عمر بقطعهم، ثم قال لحاطب: إني أراك أن

تجميعهم، فنداعهم القطع لما ظنه يجمعهم^(۱).

”استحسان“ کا ثبوت اجماع اُمت سے

استحسان کی مشروعیت اور حجیت پر ایک اور بہت بڑی دلیل اجماع ہے۔ چنانچہ عنقریب ان شاء اللہ! تمام مکاتب فکر کے مشروعیت استحسان پر عملی اتفاق و اجماع کو پوری طرح بیان کیا جائے، جس کے بعد یہ حقیقت بے غبار ہو جاتی ہے کہ استحسان کی حجیت میں دراصل کوئی نزاع و اختلاف نہیں، بظاہر منکرین استحسان کے تمام اعتراضات ایک ایسے مزعومہ معنی استحسان پر وارد ہوتے ہیں، جس کا کوئی بھی قائل نہیں، اور وہ استحسان جس کے فقہاء مذاہب قائل ہیں اس کی حجیت میں کسی کو بھی نزاع و کلام نہیں۔

علامہ صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود رحمہ اللہ (متوفی ۷۷ھ) فرماتے ہیں:

(۱) المغنی لابن قدامة: کتاب الحدود باب القطع فی السرقة، فصل القطع فی الجاعة، ج: ۹

والاستحسان حجة لأن ثبوته بالدلائل التي هي حجة إجماعاً وقد
أنكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلاً منهم فإن أنكروا
هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاح^(۱)۔
ترجمہ:- استحسان یقیناً محبت ہے کیونکہ اس کی شریعت پر دلالت
کرنے والے تمام شواہد بالاتفاق محبت ہیں، جن لوگوں نے استحسان
کا انکار کیا ہے، وہ نادانی اور غلط فہمی پر مبنی ہے، اور اگر انہیں صرف
لفظ استحسان کے اطلاق پر اعتراض ہے تو یہ بھی درست نہیں کیونکہ
وضع اصطلاح پر کوئی پابندی نہیں۔

”استحسان“ کی مثالیں فقہاء کی عبارات میں

فقہاء کی عبارتوں میں بھی استحسان کی مثالیں جا بجا ملتی ہیں، اس کی چند مثالیں
درج ذیل ہیں:

۱۔ اَزْرُوْءَ قِیَاسٍ چیر پھاڑ کر کھانے والے پرندوں کا جھوٹا ناپاک ہونا چاہئے
کیونکہ چیز پھاڑ کر کھانے والے چوپایوں کا جھوٹا ناپاک ہے، تو جس طرح درندے
چوپایوں کا جھوٹا ناپاک ہے، اسی طرح چیر پھاڑ کر کھانے والے پرندوں کا جھوٹا بھی ناپاک
ہونا چاہئے، مگر استحساناً ایسے پرندوں کا جھوٹا ناپاک ہے، مگر اس میں کراہت ہے کیونکہ
درندے نجس العین نہیں ہیں، ان میں نجاست محض گوشت کے حرام ہونے کی وجہ سے ہے،
لہذا پانی کی نجاست کا حکم بھی اسی جگہ لگایا جائے گا، جہاں پانی سے (ان کے گوشت سے
پیدا شدہ) لعاب اور رطوبت کا امتزاج پایا جائے اور چیر پھاڑ کر کھانے والے پرندوں میں
یہ امتزاج نہیں پایا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ اپنی چونچ سے پانی لے کر حلق میں ڈالتے ہیں
اور ان کی چونچ ایک پاک ہڈی ہے، ان کے پانی میں پڑنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے،

(۱) التوضیح والتلویح: الرکن الرابع القیاس فصل القیاس جلی و خلی ج: ۲ ص: ۱۳

البتہ کراہت اس معنی میں باقی رہے گی کہ عموماً ایسے جانوروں کی چونچ میں خارجی نجاست لگی رہتی ہے، اس مسئلے میں قیاس کی دلیل اگرچہ ظاہر نظر میں بہت مضبوط ہے، لیکن استحسان کو ترجیح حاصل ہے۔

۲۔ سواری پر چلتے ہوئے نماز جنازہ کے متعلق اگر قیاس پر نظر رکھی جائے تو معلوم ہوگا کہ نماز جنازہ سواری پر جائز ہونی چاہئے، اس لئے کہ وہ اصل نماز نہیں بلکہ دُعا ہے اور دُعا ہر حالت میں جائز ہے، اس کے لئے سواری یا پیدل کی کوئی قید نہیں ہے، اس کے برخلاف استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ سواری کی حالت میں نماز جنازہ نہ ہو اس لئے کہ نماز جنازہ میں تکبیر تحریمہ وغیرہ پائی جاتی ہے، جس کی وجہ سے اس کی حیثیت نماز کی سی ہے، لہذا اس پر فرض نماز کے احکامات جاری کرنے چاہئیں اور بلا عذر سواری پر نماز جنازہ پڑھنے کی اجازت نہ ہونی چاہئے، اس مسئلے میں بھی استحسان قیاس کے مقابلے میں قوی ہے، لہذا استحسان ہی کو ترجیح دی گئی ہے۔

۳۔ اگر کسی شخص پر زکوٰۃ واجب تھی پھر اس نے زکوٰۃ کی نیت کئے بغیر سارا مال صدقہ کر دیا، تو یہاں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ زکوٰۃ ادا نہ سمجھی جائے، اور اس پر ادائیگی کا فرض بدستور باقی رہے، کیونکہ صدقہ نفل اور فرض دونوں طرح سے کیا جاتا ہے، ان میں امتیاز کے لئے فرض کی نیت متعین طور پر کرنا ضروری ہے، جو یہاں نہیں پائی گئی، جب کہ استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ سارا مال صدقہ کر دینے کی وجہ سے اس سے زکوٰۃ کی ادائیگی کا حکم ساقط ہو جائے اس لئے کہ تعین کی ضرورت وہاں پڑتی ہے جہاں کوئی چیز متعین کئے بغیر متعین نہ ہو سکے یہاں ایسا نہیں ہے، بلکہ کل مال کا ایک حصہ ہی یہاں واجب تھا جو یقینی طور پر صدقہ کر دیا گیا، اب کچھ بچا ہی نہیں کہ اسے متعین کیا جاسکے اس لئے بلا تعین کے بھی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

۴۔ استحسان ہی کے قبیل سے قرض کا مسئلہ ہے کہ اسے ربا میں داخل ہونے کی

وجہ سے ناجائز ہونا چاہئے، کیونکہ قرض میں ایک وقت معینہ پر روپے کا روپے سے تبادلہ ہوتا ہے اور مستقرض اس کے ذریعے فائدہ اٹھاتا ہے اور یہ بھی تو رہا ہے، لیکن استحسان کی وجہ سے اسے مباح قرار دیا گیا ہے، اس لئے کہ قرض دینے میں باہمی رواداری اور ہمدردی کا اظہار ہوتا ہے اس لئے یہاں پر بھی قیاس کو ترک کر کے استحسان پر عمل کیا گیا ہے۔

۵۔ اسی طرح قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ لوگوں کے موضع ستر کو نہیں دیکھنا چاہئے، خواہ علاج ہی کی ضرورت کیوں نہ ہو، کیونکہ یہ شریعت کا عام قاعدہ ہے کہ موضع ستر کا دیکھنا اور چھونا حرام ہے، لیکن علاج کی غرض سے اس کو استحساناً جائز قرار دیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ استحسان اَدلہ اربعہ سے بالکلیہ الگ کوئی خاص دلیل نہیں ہے، بلکہ ان میں سے بعض کو بعض پر ترجیح اور بعض کو بعض سے مستثنیٰ اور دلائل میں باہمی تطبیق اور حکم مرجوح و قبیح سے بچ کر حکم رائج و احسن کو اختیار کرنے کی کوشش کرنے کا نام استحسان ہے، اس طرح استحسان کا ثمرہ دراصل اتباع حسن اور اجتناب عن القبح لگتا ہے، جس کے مستحسن ہونے، بلکہ مامور بہ ہونے سے انکار کرنا مشکل ہے۔

”استحسان“ کا ثبوت تاریخ اسلام سے

حجیت استحسان پر اسلامی قانون کے تاریخی تسلسل سے بھی ایک بہت بڑی شہادت ملتی ہے۔ چنانچہ عہد رسالت سے لے کر عہد صحابہ، دور تابعین، عصر ائمہ اجتہاد اور عہد تقلید تک پھیلے ہوئے ادوار تشریع میں استحسان نہ صرف ہمیشہ ایک بنیادی وسیلہ اجتہاد کے طور پر زیرِ عمل رہا، بلکہ دیگر تمام استنادی اور اجتہادی مصادر قانون کے مقابلے میں اس کا کردار زیادہ واضح، مؤثر اور ہمہ گیر رہا ہے، جس سے بطور مصدر شریعت استحسان کی کجحت پر قطعی دلالت ملتی ہے۔

”استحسان“ کے منکرین اور ان کے دلائل

امام شافعی رحمہ اللہ نے سب سے پہلے استحسان کو کجحت ماننے سے انکار کیا، اور

مستقل موضوع بنا کر اس کی تردید کی چنانچہ ”کتاب الحمد“ میں ایک مستقل عنوان ”إبطال الإستحسان“ کے نام سے قائم کیا، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس عنوان کے ذیل میں یا اپنی کتاب ”الرسالة“ میں إبطال استحسان پر جو دلائل قائم کئے ہیں، ان کا خلاصہ سطور ذیل میں پیش کر دیا جائے، ان کی دونوں کتابوں کا جائزہ لینے سے چھ دلائل سامنے آتے ہیں، جو نمبردار اس طرح ہیں:

۱۔ شریعت کی بنیاد نص پر ہے، اور شریعت نے نص پر قیاس کرنے کا انسان کو مکلف کیا ہے، اور ظاہر ہے کہ استحسان نہ نص ہے، نہ نص پر قیاس کرتا ہے، بلکہ ان سے ایک خارج شئی ہے، اب اگر اس خارجی شئی کا اعتبار کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے لئے ایک ضروری چیز کو ترک کر دیا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى (القيامة)

ترجمہ:- کیا انسان یہ خیال کرتا ہے کہ یوں ہی مہمل چھوڑ دیا جائے گا۔

پس استحسان جو نہ قیاس ہے، اور نہ نص پر عمل کرتا ہے، اس آیت کریمہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے ناقابل قبول ہے۔

۲۔ بے شمار آیتوں میں اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا حکم ہے، اور خواہشات کی اتباع سے انسانوں کو روکا گیا ہے، اور شریعت کا حکم ہے کہ جب کبھی آپس میں نزاع ہو جایا کرے تو کتاب اللہ کی طرف رجوع کرو، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ

بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ (النساء: ۵۹)

ترجمہ:- اگر کسی امر میں تم باہم اختلاف کرنے لگو تو اس امر کو اللہ اور

اس کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے حوالے کر دیا کرو، اگر تم اللہ

پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہو۔

اور ظاہر ہے کہ استحسان نہ کتاب اللہ ہے اور نہ سنت رسول کہ ان کی طرف رجوع کیا جائے، بلکہ یہ ان دونوں سے ہٹ کر ایک تیسری چیز ہے، اس لئے جب تک قرآن و حدیث کے اندر اس کے قبول کرنے کی دلیل نہ ملے، اس وقت تک اس کو قبول نہیں کریں گے، اور چونکہ کوئی دلیل اس کے قبول پر نہیں ہے، اس لئے استحسان کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

۳۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ وحی کی روشنی ہی میں حکم دیا کرتے تھے، کبھی بھی استحسان کی بنا پر کوئی حکم نہیں دیا، مثلاً ایک بار آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ ایک آدمی نے اپنی بیوی ”اَنْتِ عَلٰی كَظْمٍ اَمْنِی“ کہہ دیا ہے، اس کا کیا حکم ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا جواب استحسان سے نہیں دیا، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی کا انتظار کیا حتیٰ کہ آیت ظہار اور کفارے کا حکم نازل ہوا۔ اور اس طرح کے اور کئی مسائل ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پیش آمدہ واقعات میں استحسان کی روشنی میں جواب دینے سے انکار فرمایا، اور وحی کا انتظار فرمایا، اگر کسی کے لئے فقہی ذوق اور استحسان سے فتویٰ دینے کی گنجائش ہوتی تو اس کے زیادہ مستحق آپ صلی اللہ علیہ وسلم تھے، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے گریز کیا، تو ہم پر لازم ہے کہ ہم بھی کسی نص پر اعتماد کئے بغیر استحسان پر فتویٰ دینے سے احتراز کریں، ہمارے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اُسوۂ حسنہ ہے۔

۴۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض حضرات صحابہ کرامؓ پر محض اس لئے نکیر فرمائی کہ انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں غائبانہ استحسان پر عمل کر لیا تھا، مثلاً ایک مرتبہ ایک مشرک نے مسلمان لشکر کو دیکھ کر کلمہ شہادت پڑھ دیا تھا، لیکن حضرت اُسامہ رضی اللہ عنہ نے سمجھا کہ اس نے محض جان بچانے کی خاطر یہ کلمہ پڑھا ہے، لہذا وہ مسلمان نہیں ہے اور اس کا قتل کرنا درست ہے، اس لئے انہوں نے اس کو قتل کر دیا، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب معلوم ہوا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر نکیر فرمائی، اگر استحسان جائز ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت اُسامہؓ پر نکیر نہ فرماتے، لہذا معلوم ہوا کہ استحسان جائز نہیں ہے۔

۵۔ استحسان کے لئے کوئی ضابطہ اور قاعدہ نہیں ہے کہ اس پر حق و باطل کو پرکھا جائے، اب اگر ہر مفتی، حاکم اور مجتہد کے لئے استحسان کی اجازت دے دی جائے تو معاملہ بہت الجھ جائے گا، اور ایک ہی مسئلے میں کئی احکام سامنے آئیں گے، اور کوئی ضابطہ نہیں کہ اس کی روشنی میں کسی ایک کو ترجیح دی جائے، اور یہ خرابی استحسان کی اجازت دینے سے پیدا ہوگی، لہذا وہ قابل ترک ہے۔

۶۔ اگر استحسان مجتہد کے لئے جائز قرار دیا جائے تو وہ مجتہد نص پر اعتماد نہیں کرے گا ورنہ کسی مسئلے کو نص میں تلاش کرنے کی زحمت گوارہ کرے گا، بلکہ وہ صرف اپنی عقل پر ہی اعتماد کر کے احکام بیان کر دے گا، اور اس سے ہر اس شخص کو مسائل بیان کرنے کی جرأت ہو جائے گی جو کتاب و سنت کا علم بھی نہ رکھتا ہو، اس لئے کہ کتاب و سنت کا علم نہ رکھنے والوں کے لئے بھی عقل کا ہونا ثابت ہے، بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ اہل علم کی عقل سے غیر اہل علم کی عقل زیادہ ہوتی ہے، اور یہ خرابی محض استحسان کے جائز قرار دینے کی وجہ سے لازم آرہی ہے، اس لئے استحسان مجتہد نہیں بن سکتا۔

مانعین کے دلائل پر ایک نظر

اگر غور سے دیکھا جائے تو مانعین کے یہ تمام دلائل اس استحسان سے متعلق نہیں ہیں، جنہیں احناف و مالکیہ قابل اعتبار قرار دیتے ہیں، چنانچہ شیخ ابو زہرہ، امام شافعی کے مذکورہ چھ دلائل ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

إن هذه الأدلة كلها لا ترد على الاستحسان الحنفى.^(۱)

ترجمہ:- یہ سارے دلائل استحسان حنفی کے خلاف نہیں ہیں۔

اور واقعاً امام شافعی رحمہ اللہ کے ان دلائل میں اس طرح کے الفاظ ملتے ہیں:

(۱) أصول الفقه: الاستحسان، ص: ۲۷۲

لو كان لأحد أن يفتي بذوق الفقهي... إلخ.

بل يعتمد على العقل وحده... إلخ. وغيرها

اس سے واضح ہوتا ہے کہ دراصل امام شافعی رحمہ اللہ مطلقاً استحسان کو باطل اور قابل رد نہیں سمجھتے، بلکہ جس استحسان میں صرف فقہی ذوق اور محض عقلی اقتضا کے تحت قانون سازی ہو، ایسے استحسان کو باطل و مردود قرار دیتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ جن دلائل کے معتبر اور شرعی ہونے پر پوری اُمت متفق ہے، اس سے استناد کئے بغیر محض ذوق و وجدان اور طبعی خواہش کی بنیاد پر حکم شرعی بیان کرنے کو کوئی استحسان نہیں کہتا اور نہ یہ طریقہ استدلال کسی مجتہد کے یہاں صحیح ہے، اس طرح یہ محض ایک لفظی نزاع رہ جاتا ہے، چنانچہ شیخ ابوزہرہ لکھتے ہیں:

إن الأخذ بالاستحسان المحنفي لا ينافي الاتباع للأصول المعتبرة بحال من الأحوال.

ترجمہ:- استحسان یعنی قیاس خفی کے مقتضا کو قبول کرنا کسی بھی حالت میں شرعاً اصول معتبرہ کی اتباع کے خلاف نہیں ہے۔

اسی لئے تقریباً تمام ائمہ مجتہدین حنفیہ ہوں یا مالکیہ و حنابلہ بلکہ امام شافعی بھی عملاً اس کے مصدر شرعی ہونے کو تسلیم کرتے ہیں، متاخرین علمائے شوافع کی تحریریں اس امر کا واضح ثبوت ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ بھی استخراج احکام میں برابر اس طریقہ استدلال سے کام لیتے رہے ہیں، گویا یہ حضرات اس کی تعبیر استدلالی مرسلہ اور معانی مرسلہ وغیرہ سے کرتے ہیں، اس طرح شیخ مصطفیٰ زرقاء کی یہ بات قول فیصل ہے، یعنی استحسان و استصلاح کے بارے میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف بعض شرائط و قیود اور تسمیہ و اصطلاح کا اختلاف ہے، اصل استحسان میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

حاصل یہ ہے کہ یہ بات اپنی جگہ ایک سچائی ہے کہ استحسان بھی مصادر شرعی میں

سے ایک معتبر مصدر ہے، جس سے کام گو سارے ہی مجتہدین نے لیا ہے، مگر علمائے احناف نے اس سے بکثرت استفادہ کیا ہے، اور اس کے نتیجے میں اسلامی زندگی کے تمام شعبوں سے متعلق پوری جامعیت کے ساتھ قانون اسلامی کا ایک عظیم الشان اور نافع ترین ذخیرہ اُمت کے ہاتھ آیا۔

”استحسان“ تمام مذاہب فقہ میں

عام طور پر یہ گمان کیا جاتا ہے کہ اصول استحسان صرف مذہب حنفی اور مذہب مالکی کے ساتھ مختص ہے، بلکہ علامہ شوکانی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۰ھ) نے تو علامہ قرطبی رحمہ اللہ (متوفی ۶۷۱ھ) کے حوالے سے مذہب مالکی میں بھی اسے غیر معروف قرار دیا ہے، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصحاب کی جانب بھی اس کا انکار منسوب کیا ہے، وہ کہتے ہیں:

ونسب القول به إلى أبي حنيفة وحكى عن أصحابه ونسب إمام
الحرمين إلى مالك وأذكرة القرطبي فقال ليس معروفاً من
مذهبه وكذلك أنكر أصحاب أبي حنيفة ما حكى عن أبي حنيفة من
القول به. (۱)

ترجمہ:- استحسان کا قول امام ابوحنیفہؒ اور ان کے بعض اصحاب کی جانب منسوب ہے اور امام الحرمین نے امام مالکؒ کی جانب بھی منسوب کیا ہے، لیکن علامہ قرطبیؒ نے اسے مذہب مالکی میں غیر معروف قرار دیا ہے، اور اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کے اصحاب نے بھی امام صاحبؒ کی طرف اس کی نسبت کا انکار کیا ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے تو مذہب حنبلی میں استحسان کے ثبوت سے متعلق علامہ

(۱) ارشاد الفحول: المقصد الخامس، الفصل السابع، البحث الرابع في الإستحسان ج: ۲

ابنِ حاجب رحمہ اللہ (متوفی ۶۴۶ھ) وغیرہ کے اقوال کی بھی تردید کرتے ہوئے جمہور کی طرف اس کے انکار و ابطال کا قول منسوب کر دیا ہے، لیکن موصوف کی یہ رائے محض سطحی اور خلافِ حقیقت ہے، کیونکہ تاریخ مذاہب فقہیہ کی واقعی اور عملی شہادتیں اس کے برعکس ہیں جو تمام مسلمہ فقہی مذاہب میں دیگر اصول اجتہاد کی طرح استحسان کی حجیت و قطعیت اور استنباط احکام میں اس پر اعتماد کا ٹھوس ثبوت پیش کرتی ہیں، جیسا کہ ڈاکٹر حسین حامد حسان نے درست کہا ہے:

ولهذا نوع من الاجتهاد موجود في فقه الأئمة جميعًا وليس في فقه أبي حنيفة فقط ولكن الشافعية لم يطلقوا عليه استحساناً بل عدوه تطبيقاً للقواعد وتحقيقاً لمناط العبود. وعلى كل حال فإنه لا مشاحة في الاصطلاح ولا حرج في التسمية ما دامت الحقائق محل اتفاق.^(۱)

ترجمہ:- اجتہاد کی یہ نوع تمام ائمہ ہدیٰ کے فقہی مذاہب میں یکساں طور پر پائی جاتی ہے نہ کہ صرف امام ابوحنیفہؒ کے مذہب میں، تاہم شوافع نے استحسان کا نام نہیں دیا بلکہ قواعد کی تطبیق اور عمومِ نصوص کی تحقیقِ مناط سے تعبیر کیا ہے، لیکن بہر طور جب حقائق محل اتفاق ہیں تو پھر کسی مخصوص اصطلاح یا نام کو اپنانے پر کوئی پابندی اور ممانعت نہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں استحسان کی حجیت تو کسی خارجی قرینے یا ثبوت کی محتاج نہیں کیونکہ ان دونوں مذاہب کے جلیل القدر اماموں اور اکابر علماء کی تصریحات اس سلسلے میں مکمل طور پر واضح اور بے غبار ہیں، جن میں بعض تعریفات استحسان کے ضمن میں بیان

(۱) نظریۃ المصلحۃ فی الفقہ الإسلامی، ص: ۵۹۳

ہوئیں، اور بعض آگے مختلف مقامات پر بالتفصیل بیان کی جائیں گی، اسی طرح حنابلہ کی جانب حجیت استحسان کی نسبت بھی اکابر فقہاء اور اصولیین سے ثابت ہے، چنانچہ علامہ آمدی، علامہ ابن حجب، علامہ اسنوی، امام حجوی، استاذ عبدالوہاب خلاف رحمہ اللہ، استاذ محمد یوسف موئی اور علی حسب اللہ وغیرہ نے حنابلہ کی طرف حجیت استحسان کا قول منسوب کیا ہے، لیکن اس سے بڑھ کر یہ کہ خود حنبلی مذہب کی کتب اصول میں اس کی تصریح ملتی ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامہ المقدسی رحمہ اللہ نے ”روضة الناظر وجنة المناظر“ اور علامہ نجم الدین الطوفی رحمہ اللہ نے اپنے مختصر رسالے میں استحسان کی تعریف بیان کرنے کے بعد اسے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے نزدیک محجت قرار دیا ہے، اسی طرح علامہ صفی الدین البغدادی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ”قواعد الأصول“ میں تصریح کی ہے کہ:

قال القاضي: الإستحسان مذهب أحمد وهو أن ترك حكماً إلى حكم هو أولى منه.^(۱)

ترجمہ:- بقول قاضی، امام احمد بن حنبل کے مذہب میں استحسان محجت ہے، اور وہ کسی حکم کو چھوڑ کر اس سے بہتر حکم کی طرف رجوع کرنے کا نام ہے۔

مذہب حنبلی کی ایک اور مایہ ناز کتاب ”المسودة فی اصول الفقه“ جو خانوادہ تیمیہ کے تین معزز علماؤں کی مشترک تصنیف میں کہا گیا ہے کہ:

قد أطلق أحمد القول بالإستحسان فی مواضع.^(۲)

ترجمہ:- امام احمد نے متعدد امور میں استحسان پر اعتماد کیا ہے۔

(۱) قواعد الأصول: ص: ۱۱۹

(۲) المسودة فی اصول الفقه: مسألة: الإستحسان ج: ۱ ص: ۴۵۱

فقہ حنبلی سے استحسان کے نظائر

۱- قال فی رواية المیمونی استحسن أن یتیمہ لكل صلاة والقیاس انه بمنزلة الباء یصلی به حتی یحدث أو یجد الباء۔^(۱)
ترجمہ:- میمونی کی روایت میں امام احمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ میں ازروئے استحسان سے ہر نماز کے لئے یتیم کرنے کا فتویٰ دیتا ہوں، حالانکہ قیاس یہ ہے کہ وضو کی طرح یتیم سے بھی حدث ظاہر ہونے تک متعدد نمازیں ادا کی جاسکتی ہیں۔

۲- وقال فی رواية بکر بن محمد فیمین غصب أرضاً فزرعها الزرع لرب الأرض وعليه النفقة ولهذا شیء لا یوافق القیاس ولكن استحسن ان یدفع الیہ نفقته۔^(۲)
ترجمہ:- غاصب اگر منصوبہ میں فصل کاشت کر دے تو فصل مالک زمین کی ہوگی اور وہ خرچہ ادا کرے گا یہ حکم قیاس کے خلاف ہے، لیکن استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ مالک زمین غاصب کو اس کے اخراجات ادا کرے۔

۳- قال فی رواية المروذی یجوز شراء أرض السواد ولا یجوز بیعها فقیل له کیف یشتري من لا یملك فقال القیاس کہا نقول ولكن استحصاؤا۔^(۳)

ترجمہ:- ارض سواد کو خریدنا جائز ہے مگر فروخت کرنا ممنوع ہے پس کہا گیا وہ کیسے خریدے گا اس چیز کو جس کا وہ مالک نہیں بن سکتا، قیاس کا تقاضا وہی ہے جو تم نے کہا لیکن یہ حکم استحسان پر مبنی ہے۔

(۱) المسودة فی أصول الفقه: مسألة: الإستحسان ج: ۱: ص: ۴۵۱

(۲، ۳) المسودة فی أصول الفقه: مسألة: الإستحسان ج: ۱: ص: ۴۵۲

۴- وقال فی رواية صالح فی المضارب إذا خالف فاشتری غیر ما
أمره به صاحب المال فالربح لصاحب المال ولهذا أجرة مثله إلا
أن يكون الربح يحیط بأجرة مثله فيذهب و كنت اذهب إلى أن
الربح لصاحب المال. ثم استحضت. (۱)

یعنی اگر مضارب نے صاحب المال کی بتائی ہوئی چیز کے علاوہ کچھ اور خریدا تو
منافع صاحب مال کا ہوگا اور مضارب کو اجرت مثل ملے گی، یہ حکم بھی استحسان پر مبنی ہے۔
رہے امام شافعی رحمہ اللہ تو اگرچہ بظاہر ان کی طرف اصول استحسان کا انکار
وابطال منسوب ہے، بلکہ خود انہوں نے ”الرسالة“ اور ”الامہ“ میں ابطال استحسان کے
عنوان سے باب باندھا اور اس سلسلے میں اپنے دلائل و شبہات بڑی تفصیل سے بیان کرتے
ہوئے یہ معروف جملہ کہا ہے:

من استحسن فقد شىء.

یعنی جس نے استحسان پر عمل کیا، وہ گویا ایک نئی شریعت گھڑنے کا مرتکب ہوا،
لیکن ان کے یہ تمام شبہات بقول ڈاکٹر احمد حسن محض غلط فہمی پر مبنی تھے، جیسا کہ آگے چل کر
تفصیل سے وضاحت کی جائے گی اور حقیقت یہ ہے کہ بقول علامہ حجوبی رحمہ اللہ وہ خود بھی
نہ صرف نظری طور پر استحسان کے قائل تھے بلکہ عملاً استنباط احکام میں اسے برتتے بھی تھے۔
چنانچہ علامہ سیف الدین آمدی، علامہ تقی الدین سبکی، شیخ الاسلام زکریا انصاری،
علامہ ماوردی، علامہ اسنوی، قاضی رویانی، امام رافعی اور امام غزالی۔ رحمہم اللہ۔ جیسے
جلیل القدر شافعی علمائے فقہ و اصول نے امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف حجیت استحسان کا عملی
اقرار منسوب کرتے ہوئے اس سلسلے میں بہت سے فقہی نظائر بھی بیان کئے، جن میں سے
چند ایک حسب ذیل ہیں۔

(۱) المسودة فی اصول الفقہ: مسألة: الإستحسان، ج: ۱، ص: ۴۵۱

فقہ شافعی سے استحسان کے نظائر

۱۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا:

استحسن فی المتعة أن تكون ثلاثين درهماً^(۱)

ترجمہ:- ازروئے استحسان متعہ (مطلقہ کو دیئے جانے والے ہدیے) کی مقدار تیس درہم ہے۔

۲۔ استحسن أن تعبت الشفعة إلى ثلاثة أيام^(۲)

ترجمہ:- مجھے شفع کے لئے حق شفیعہ تین دن تک ثابت و حاصل رہنا مستحسن معلوم ہوتا ہے۔

۳۔ وقد رأيت بعض الحكماء يحلف بالمصحف وذلك عندی حسن^(۳)

ترجمہ:- میں نے بعض قاضیوں کو قرآن پاک پر قسم لیتے دیکھا ہے اور یہ میرے نزدیک مستحسن ہے۔
مؤذن کے بارے میں کہا:

۴۔ حسن أن يضع اصبعه في صماخبي أذنيه^(۴)

ترجمہ:- مؤذن کے لئے پسندیدہ یہ ہے کہ اپنے دونوں کانوں میں انگلیاں ڈال کر اذان دیا کریں۔

۵۔ استحسن أن يترك شيء للمكاتب من هجوم الكتابة^(۵)

(۱) الإحكام في أصول الأحكام: النوع العالي المسألة الثانية، ج: ۳ ص: ۱۵۶

(۲) الإيجاج في شرح المنهاج: الكتاب الخامس، الإستحسان، ج: ۳ ص: ۱۹۱

(۳، ۴) الحاوی الكبير للماوردي: كتاب ادب القاضي، فصل: تقليد المفضل القضاء مع وجود الأفضل، ج: ۱۶ ص: ۱۶۶

(۵) الإيجاج في شرح المنهاج: الكتاب الخامس، الإستحسان، ج: ۳ ص: ۱۹۱، ۱۹۲

ترجمہ:- استحسان کا تقاضا ہے کہ مکاتب غلام کو بدل کتابت کی اقساط سے کچھ معاف کر دیا جائے۔

۶- إن أخرج السارق يده اليسرى بدل اليملى فقطعتہ

فالقياں يقتضى قطع يميناه والاحتسان أن لا تقطع۔^(۱)

ترجمہ:- اگر چور بائیں ہاتھ سامنے کر دے اور حدِ سرقہ میں کاٹ دیا جائے تو قیاس کا تقاضا ہے، اب اس کا دایاں ہاتھ بھی کاٹا جائے (کیونکہ اصل میں دایاں ہاتھ کاٹنا ہی واجب تھا) لیکن استحسان کی رو سے اس کا دایاں ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔

۷- ان صورتوں کے علاوہ اور بہت سے مقامات پر امام شافعی رحمہ اللہ نے استحسان اور استحباب کے الفاظ استعمال کئے ہیں، مثلاً:

وقد استحسنتم أن توتروا بثلاث۔^(۲)

ینبغی أن تستحبوا ما وضع رسول اللہ بکل حال۔^(۳)

وقد استحسنتم أن توتروا بثلاث وینبغی تستحبوا ما وضع رسول اللہ بکل حال وغیرہ۔

۸- پھر بہت سے مسائل ایسے بھی ہیں جن میں اگرچہ امام شافعی رحمہ اللہ لفظ استحسان استعمال نہیں کرتے، لیکن اس سلسلے میں جو اصول اور طریق کار اختیار کرتے ہیں، وہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے استحسان میں داخل ہے، چنانچہ مسئلہ عرایا کے سلسلے میں امام شافعی رحمہ اللہ ایک حدیث کی بنیاد پر قیاس کو ترک کر کے حدیث پر عمل کرتے ہیں کیونکہ عرایہ، مزائنہ میں داخل ہے، جس کی ممانعت حدیث سے ثابت ہوتی ہے۔

۹- علامہ تجوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

(۱) الإیہاج فی شرح المنہاج: الكتاب الخامس، الاستحسان ج: ۳ ص: ۱۹۱، ۱۹۲

(۲، ۳) الأم: مسائل فی الصلاة باب ما جاء فی التور بر کعة واحدة ج: ۷ ص: ۲۱۵

ان الشافعی أيضًا لم يخل عن الاستحسان فقد ثبت عنه أن مدة الحمل أربع سنين، مع أن القياس يقتضي أن يكون تسعة أشهر (لأنه غالب ما يقع).^(۱)

ترجمہ:- حقیقت یہ ہے کہ امام شافعیؒ بھی استحسان پر عمل سے خالی نہیں، چنانچہ ان سے حمل کی مدت چار سال تک ثابت ہے، حالانکہ اُزروئے قیاس مدت حمل نو ماہ ہونی چاہئے، جو اُمّ غالب ہے، کیونکہ شریعت کے احکام غالب عادت پر مبنی ہوتے ہیں۔

۱۰۔ مسئلہ حمار یہ اور مسئلہ مشترکہ میں امام شافعی رحمہ اللہ کا موقف بھی وہی ہے جو قائلین استحسان کا ہے کہ ان مسائل میں قیاسی حکم کی رُو سے شقیق بھائی محروم رہتے ہیں اور صرف ماں شریک بھائی حق دار وارث ٹھہرتے ہیں، حالانکہ شقیق بھائی ماں شریک ہونے میں ان کے ساتھ برابر کے شریک ہیں اس بنا پر قیاس کو چھوڑ کر اُزروئے استحسان سب بھائیوں کو مال وراثت کا حق دار قرار دیا گیا ہے۔
اور علامہ تجوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

والشافعی يقول بهذا كما لك فلزمه القول بالاستحسان ولو سماه بغير اسمه.^(۲)

ترجمہ:- امام شافعیؒ کا موقف بھی یہاں وہی ہے جو امام مالک کا ہے، اس لئے استحسان پر عمل اس سے بھی ثابت ہوتا ہے، اگرچہ وہ اسے استحسان کا نام نہ دیں مگر نام کے اختلاف سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

۱۱۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی پیروی میں ان کے متعدد اصحاب اور اکابر فقہائے شافعیہ جیسے علامہ رافعی، قاضی رویانی، علامہ عزالدین بن عبدالسلام، علامہ جلال الدین

سیوطی اور علامہ سبکی - رحمہم اللہ - وغیرہ بھی استحسان کے قائل ہیں، اور استنباط احکام و تفریع جزئیات میں اس سے پوری طرح کام لیتے ہیں۔

علامہ رافعی رحمہ اللہ (متوفی ۶۲۳ھ) فرماتے ہیں:

قال الرافعي: في التغليظ على المعطل في اللعان استحسان أن يحلف ويحالف: قل بالذي خلقك ورزقك. (۱)

ترجمہ:- امام رافعی نے کہا کہ لعان میں رُک جانے والے سے سختی کے ساتھ حلف لیا جائے گا یہ استحسان کی بنا پر کہتا ہوں۔

۱۲۔ قاضی رویانی رحمہ اللہ (متوفی ۵۰۵ھ) فرماتے ہیں:

وقال القاضي الروياني فيما إذا امتنع المدعي من اليمين المردودة وقال امهلوني لأسأل الفقهاء استحسان قضاء بلدنا امهاله يوما. (۲)

ترجمہ:- لوٹا جانے والی قسم سے باز رہنے والے مدعی کے بارے میں قاضی رویانی نے کہا کہ مجھے وقت دو، میں فقہاء سے پوچھ لوں کیونکہ ہمارے شہر کے قاضی از روئے استحسان مدعی کو ایک دن کی مہلت دیتے ہیں۔

۱۳۔ استحسان اپنی نوعیت کے اکثر مظاہر میں استثناء سے تعبیر ہے، جیسا کہ شروع میں واضح کیا جا چکا ہے، بلکہ مالکیہ نے تو اس کی تعریف: ”استثناء مصلحة جزئية من قاعدة كلية“ بیان کی ہے، اور استثنائی احکام فقہ شافعی میں بھی بڑی کثرت سے پائے جاتے ہیں، جو بالآخر استحسان ہی پر مبنی قرار پاتے ہیں۔ چنانچہ شافعیہ کے نزدیک حرم کا گھاس کاٹ کر چوپایوں کو کھلانا جائز ہے کیونکہ اسے نہ کاٹنے سے حجاج کو تکلیف

(۱) الإبهاج في شرح المنهاج: الكتاب الخامس، الاستحسان، ج: ۳، ص: ۱۹۱

(۲) البحر المحیط في أصول الفقه: كتاب الأدلة المختلف فيها، الاستحسان، ج: ۸، ص: ۱۰۸

ومشقت لاحق ہوتی ہے، اور یہ حکم عمومی حرمت سے استثناء و ترخیص ہی تو ہے جس کی نوعیت استحسانی ہے۔

۱۴۔ اسی طرح اگر ایک شخص نے ایسے پھل خریدے جن کی صلاح ظاہر ہو چکی ہے، تو پک کر کاٹنے کے قابل ہو جانے تک ان کا درختوں پر باقی رکھنا عرف کی بنا پر لازم ہے۔ اس بار میں علامہ عزالدین بن عبدالسلام شافعی رحمہ اللہ (متوفی ۵۶۰ھ) فرماتے ہیں:

فلم يصح هذا الاشتراط ههنا؛ قلنا لأن الحاجة ماسة إليه وحاملة
عليه فكان من المستغليات عن القواعد تحصيلًا لمصالح
لهذا العقد. (۱)

یعنی اس شرط کا صحیح ہونا محض حاجت کی بنا پر قواعد عمومی سے استثنائی حکم ہے۔
۱۵۔ نیز وہ لکھتے ہیں:

وإنما خولفت القواعد لأن المقصود منه المنافع والغلات وهي
باقية إلى يوم الدين، فلما عظمت مصلحة خولفت القواعد في أمره
تحصيلًا لمصلحته. (۲)

ترجمہ:- پھلوں اور مساجد سے متعلق وقف کے معاملے میں عمومی
قواعد کو چھوڑ کر استثنائی، استحسانی احکام اس لئے اپنائے گئے تاکہ
مصالح وقف کی تکمیل ہو سکے۔

اسی طرح علمائے شافعیہ نے دادا کے لئے اپنی پوتی اور پوتے کے نکاح کا اختیار
بھی قواعد و قیاس کے خلاف دیا ہے، اور باپ یا دادا کے لئے قرض کی وجہ سے اپنے زیر
ولایت بچوں کا مال رہن رکھنے کا اختیار بھی قیاس کے خلاف محض استحسان کی بنا پر دیا ہے۔

(۱) قواعد الأحكام في مصالح الأناس: فصل في تنزيل دلالة العادات وقرائن الأحوال منزلة
صريح الأقوال ج: ۲ ص: ۱۷۷

(۲) قواعد الأحكام: قاعدة في اختلاف أحكام التصرفات لاختلاف مصالحها، ج: ۲ ص: ۱۷۶

ان تمام نظائر سے ثابت ہوتا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ باوجود نظری اعتبار سے ظاہری انکار کرتے ہیں، لیکن عملاً اپنی فقہ میں استنباط احکام کے وقت اصول استحسان پر پورا پورا اعتماد کرتے ہیں، اور اس کی بنا پر قیاس اور قواعد عامہ کو چھوڑ دیتے ہیں اور غالباً یہی وجہ ہے کہ جس کی بنا پر شیخ محی الدین ابن عربی رحمہ اللہ (متوفی ۷۶۳ھ) نے ”الفتوحات المکیہ“ میں امام شافعی رحمہ اللہ کے معروف قول کو انکار کے بجائے مدح پر محمول کیا کہ گویا ”من استحسن فقد شفع“ سے ان کی مراد یہ تھی کہ استحسان کی بنا پر استنباط احکام کرنے والا شخص عمل اجتہادی و شریعی میں نبی کے قائم مقام ہے۔

تاہم بندے کے خیال میں امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول تاویل کا محتاج نہیں بلکہ اس کا محل مختلف ہے، ان کے پیش نظر استحسان کا وہ مفہوم تھا جو بالاتفاق باطل اور مردود ہے۔ جب کہ استحسان کے حقیقی اور واضح مفہوم میں نہ صرف وہ نظری طور پر قائل ہیں، بلکہ عملاً اسے پوری طرح استنباط احکام میں برتا ہے، ان مسلمہ فقہی مذاہب کے علاوہ دیگر فقہاء و مجتہدین نے بھی استحسان کی حجیت کو تسلیم کیا اور اسے بطور مصدر شریعت اپنایا ہے، چنانچہ امام اوزاعی، ابراہیم نخعی اور سفیان ثوری۔ رحمہم اللہ۔ کے علاوہ معتزلہ میں سے ابوالحسن بصری بھی اس کے قائل ہیں۔

یوں بالآخر اصول استحسان تمام مسلمہ فقہی مذاہب اور معتبر فقہاء و مجتہدین اور اصولیین کے نزدیک قابل اعتماد اور محجت ٹھہرتا ہے، اور یہی وہ حقیقت ہے جس کے پیش نظر محققین کی ایک جماعت نے یہ کہا ہے کہ استحسان اپنی حقیقت کے لحاظ سے محل اتفاق ہے، اور اس کے مفہوم اور حجیت کے بارے میں تمام اختلاف نزاع لفظی کی حیثیت رکھتے ہیں۔

چنانچہ علامہ سبکی، علامہ اسنوی، اور ان کی پیروی میں علامہ شوکانی، علامہ حجوبی اور دیگر علماء۔ رحمہم اللہ۔ نے یہ تصریح کی ہے کہ:

قال جماعة من المحققين: الحق أنه لا يتحقق استحسان مختلف

فیه لأنهم ذکرُوا فی تفسیرہ امورًا لا تصلح للخلاف لأن بعضها مقبولًا اتفاقًا، وبعضها متردد بین ما هو مقبول اتفاقًا، وما هو محدود اتفاقًا. (۱)

ترجمہ:- جمہور محققین علماء کے نزدیک استحسان مختلف فیہ کا وجود ہی نہیں پایا جاتا، کیونکہ اس کی تفسیر میں جو کچھ کہا گیا ہے، وہ بالاتفاق باطل و مردود ہے۔

اس سلسلے میں علامہ ابن سمعانی رحمہ اللہ کا قول بہت واضح ہے:

قال ابن السمعانی: إن كان الإستحسان هو القول بما يستحسنه الإنسان ويشتهي به من غير دليل، فهو باطل، ولا أحد يقول به ثم ذكر أن الخلاف لفظي، ثم قال: فإن تفسير الإستحسان بما يشنع به عليهم لا يقولون به والذي يقولون به أنه العدول في الحكم من دليل إلى دليل أقوى منه، فهذا مما لم يذكره أحد عليه. (۲)

ترجمہ:- اگر استحسان بغیر دلیل شرعی کے محض خواہش نفس کی بنا پر فیصلے کا نام ہے تو یہ بالاتفاق باطل ہے، جس کا کوئی بھی قائل نہیں، اور اگر یہ مرجوح دلیل سے قوی تر دلیل کی طرف عدول سے عبرت ہے تو سب کے نزدیک محجت ہے اور کوئی بھی اس کا منکر نہیں، لہذا استحسان کے بارے میں اختلاف محض لفظی ہے۔

اسی حقیقت کو علامہ آمدی رحمہ اللہ (متوفی ۶۳۱ھ) نے یوں بیان کیا ہے:

فحاصل النزاع راجع فيه إلى الإطلاقات اللفظية ولا حاصل له. (۳)

(۲، ۱) ارشاد الفحول: المقصد الخامس، البحث الرابع: الإستحسان ج: ۲ ص: ۱۸۲، ۱۸۳

(۳) الإحكام في أصول الأحكام: الأصل الخامس، النوع الثاني المسألة الثانية، ج: ۳

ترجمہ:- استحسان کی حقیقت وحجیت کے بارے میں تمام اختلافات کا حاصل صرف نزاع لفظی ہے اور کچھ نہیں۔

ان تمام تصریحات سے یہ حقیقت واشگاف ہو کر سامنے آگئی کہ استحسان، احکام فقہیہ کے استنباط کا ایک ایسا قطعی اور یقین اصول ہے، جو فقہ اسلامی کی پوری عملی تاریخ پر محیط ہے، اور تمام مسلم فقہی مذاہب کے نزدیک بالاتفاق مجتہد اور واجب الاعتبار ہے، جیسا کہ ڈاکٹر حسین حامد حسان نے استحسان کے مفہوم اور مشروعیت پر گفتگو کرنے کے بعد نتیجہ اخذ کرتے ہوئے بجا طور پر لکھا ہے:

ولهذا يدل على أن قاعدة الاستحسان قاعدة قطعية مأخوذة من مجموع النصوص الشرعية بطريق الاستقراء، فالعمل بها والتفريع على أساسها والرجوع إليها عمل بمجموع نصوص شرعية وليس عملاً بالرأى ولا تشریعاً بالهوى^(۱)۔

ترجمہ:- ان تمام امور سے ثابت ہوتا ہے کہ استحسان ایک قطعی اور یقینی قاعدہ ہے جو بہت سے نصوص شریعت کے استقراء سے ماخوذ ہے۔ لہذا اس پر عمل اور اس کے ذریعے تفریع احکام درحقیقت ان متعدد نصوص شرعیہ پر عمل کے مترادف ہے، نہ کہ محض اپنی رائے یا خواہش کے ذریعے شریعت سازی۔

”انکارِ استحسان“ کی اہم وجہ

استحسان کا انکار کرنے والے علماء میں امام شافعی رحمہ اللہ اور ان کے پیروکار علمائے اصول امام غزالی، علامہ ماوردی، قاضی بیضاوی۔ رحمہم اللہ۔ وغیرہ سے لے کر علمائے ظواہر میں علامہ ابن حزم اور علامہ شوکانی۔ رحمہما اللہ۔ تک سبھی درحقیقت استحسان کے

ایک مخصوص مفہوم کی تردید کرتے آئے ہیں، اور جس مفہوم میں استحسان کا انہوں نے انکار کیا ہے، وہ تاریخ اسلام میں کسی بھی فقیہ، امام یا اصولی کے نزدیک حجت نہیں رہا، بلکہ سب کے نزدیک بالاتفاق باطل اور مردود ہے، استحسان کے اس مردود مفہوم کو ظاہر کرنے والی مختلف تعبیرات اور ان کا تجزیہ و ابطال حسب ذیل ہے:

۱۔ علامہ ماوردی رحمہ اللہ (متوفی ۴۵۰ھ) نے قائلین استحسان کی طرف منسوب کرتے ہوئے یہ تعریف بیان کی ہے کہ:

هو ما غلب في الظن وحسن في العقل من غير دليل ولا أصل وإن دفعه من دلائل الشرع أصل.^(۱)

ترجمہ:- بعض قائلین استحسان نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ جو چیز انسان کے گمان پر غالب آجائے اور عقل کو اچھی معلوم ہو بغیر کسی دلیل یا اصول کے (مجرد عقل و ذوق کی بنا پر) وہ استحسان ہے، خواہ دلائل شرع میں سے کوئی اصول اس کا مزاحم ہی کیوں نہ ہو۔

امام غزالی رحمہ اللہ (متوفی ۵۰۵ھ) نے بھی استحسان کے تین معانی میں سے پہلا معنی یہ بیان کیا ہے کہ:

الإستحسان وله ثلاثة معان الأول وهو الذي يسبق إلى الفهم ما يستحسنه المجتهد بعقله.^(۲)

ترجمہ:- مجتہد کا کسی چیز کو مجزداً اپنی عقل و فہم کی رو سے اچھا سمجھنا استحسان ہے۔

(۱) الحاوی الکبیر: کتاب ادب القاضی، فصل تقلید المفضول القضاء مع وجود الأفضل.

ج: ۱۶ ص: ۱۲۳

(۲) المستصفی: الأصل الثالث من الأصول ج: ۱ ص: ۱۷۱

علامہ ابن حزم ظاہری رحمہ اللہ (متوفی ۴۵۶ھ) نے بھی استحسان کا یہی مفہوم فرض کر کے اس کی تردید میں صفحے کے صفحے لکھ ڈالے، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

وهو الحكم بما رآه الحاكم أصلح في العقابة وفي الحال.....ومن

المحال أن يكون الحق فيما استحسنه دون برهان. (۱)

ترجمہ:- استحسان استنباط اور رائے سب کا معنی یہ ہے کہ قاضی یا مجتہد

اپنی رائے سے کسی حکم کو حال اور مال کے اعتبار سے اچھا سمجھے.....

اور یہ محال ہے کہ جس چیز کو ہم نے بغیر دلیل و برہان کے محض اپنی

رائے سے اچھا سمجھا ہے، وہ صحیح اور حق ہو۔

یوں ہم دیکھتے ہیں کہ منکرین خواہ شافعیہ ہوں یا ظاہریہ، استحسان کے جس فرضی

مفہوم کی تردید و ابطال میں طویل طویل بحثیں کر رہے ہیں وہ مفہوم قائلین استحسان کسی بھی

گروہ کے نزدیک بلکہ سرے سے فقہ اسلامی کی تاریخ میں موجود ہی نہیں، چنانچہ حنفیہ، مالکیہ

اور حنابلہ کی کسی بھی کتاب میں یا کسی بھی عالم سے مذکورہ باطل مفہوم کہیں بھی صراحت

و شہادت کے ساتھ منقول و ثابت نہیں اور نہ ہی ان جلیل القدر فقہاء کے بارے میں یہ گمان

رکھنا از روئے عقل درست ہے کہ وہ اس باطل مفہوم میں استحسان کے قائل ہوں گے جیسا

کہ علامہ ابن عربی مالکی رحمہ اللہ (متوفی ۵۴۳ھ) نے تصریح کی ہے کہ:

ولذلك أنكر جمهور من الناس على أبي حنيفة القول بالإستحسان

وهي المسألة السادسة. فقالوا: إنه يجرم ويحلل بالهوى من

غير دليل، وما كان ليفعل ذلك أحد من أتباع المسلمين،

فكيف أبو حنيفة. (۲)

(۱) الإحكام في أصول الأحكام: الباب الخامس والثلاثون، ج: ۶، ص: ۱۶.

(۲) أحكام القرآن: سورة الأنعام، آیت نمبر ۱۲۱ کے تحت، ج: ۲، ص: ۲۷۸.

ترجمہ:- جمہور عوام نے امام ابوحنیفہؒ کے استدلال بالاستحسان کا انکار کیا، اور یہ کہا کہ وہ بغیر دلیل شرعی کے صرف اپنی رائے سے تحریم و تحلیل کا فیصلہ کرتے ہیں، یہ محض اتہام ہے کیونکہ امام ابوحنیفہؒ تو درکنار کسی عام مسلمان کے بارے میں بھی ایسا تصور نہیں کیا جاسکتا۔
علامہ عبدالعزیز بخاری رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۰ھ) نے بالکل درست فرمایا ہے:

واعلم أن بعض القادحين في المسلمين على أبي حنيفة وأصحابه في تركهم القياس بالإستحسان..... وقال انه قول بالتشهي.....
وكل ذلك طعن من غير روية وقدح من غير وقوف على المراد أبو حنيفة أجل قدرا وأشدورا من أن يقول في الدين بالتشهي أو عمل بما استحسنه من غير دليل قام عليه شرعا. (۱)

ترجمہ:- بعض لوگوں نے امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب پر قیاس کو چھوڑ کر محض اپنی پسند کے مطابق استحسان پر عمل کرنے کا بہتان باندھا ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ یہ طعن و تشنیع اور الزام بغیر سوچے سمجھے اور ان کی مراد جانے بغیر محض باطل الزام ہے، حالانکہ امام ابوحنیفہؒ اس امر سے بہت بلند و بالا اور زیادہ متقی اور پرہیزگار ہیں کہ وہ دین میں محض اپنی خواہش کی بنا پر کوئی دلیل شرعی قائم کریں۔

دکٹر یوسف موئی نے اس حقیقت کی مزید وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

قدیرا وبالإستحسان ما يستحسنه المجتهد بعقله من غير دليل
وهذا طبعاً ما لا يريد الأحناف ولا غيرهم من هذا الأصل، ما
داموا يعتبرونه دليل من أدلة الأحكام الفقهية ولعل هذا المعنى

(۱) كشف الأسرار: باب بیان القیاس والإستحسان، ج: ۳، ص: ۳

هو الذي جعل الشافعي يرفض اعتبار الإستحسان أصلاً من
أصول هذه الأحكام وقال فيه قولته المشهورة من استحسن
فقد شرع.^(۱)

”إستحسان“ کا عام فقہی تصور

فقہی اصطلاح میں لفظ استحسان کا اطلاق حظروا باحت اور زہد و زرع سے متعلق
احکام کے وسیع دائرے پر ہوتا ہے، چنانچہ فقہائے کرام بالخصوص احناف مثلاً امام کرخی
رحمہ اللہ (متوفی ۳۴۰ھ) اور علامہ ابوبکر کاسانی رحمہ اللہ (متوفی ۵۸۷ھ) وغیرہ نے استحسان
کے عنوان سے جن فقہی احکام کا ذکر کیا ہے، ان پر ایک اجمالی نظر ڈالنے سے یہ حقیقت
پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ آداب معاشرت، احترام شعائر، تحفظ مصالح، تعمیر اخلاق
اور تزکیہ نفس کے دائروں پر محیط سب کے سب احکام و قواعد استحسان کے مفہوم میں سمٹ
آتے ہیں، جیسا کہ ذیل کی اجمالی فہرست سے عیاں ہوتا ہے۔

آداب معاشرت سے متعلق احکام

اس دائرے سے متعلق استحسانی احکام کی حسب ذیل انواع ہیں:

- ۱۔ بیت اللہ کی حرمت و تقدس کے پیش نظر پیشاب کرتے وقت قبلے کی بہت
منہ یا پیٹھ کرنے کی ممانعت اور قبلے کی سست تھوکنے کی ممانعت وغیرہ۔
- ۲۔ مساجد کی تزئین و آرائش اور مصحف مقدس کی تحسین و تزئین سے متعلق احکام۔
- ۳۔ بعض اہم اور مقدس مناسبات کے حوالے سے مخصوص ایام و اوقات میں
عبادات و اذکار کا اہتمام۔
- ۴۔ حرم شریف، مساجد اور مصاحف تک مشرکین کی رسائی کی ممانعت سے
متعلق احکام۔

(۱) المدخل لدراستة الفقه الإسلامي: ص ۱۹۶

اسلامی تشخیص کو اجاگر کرنے والے احکام

استحسان کے اس دائرے میں حسب ذیل احکام آتے ہیں:

- ۱۔ وضع قطع، چال ڈھال اور فکر و عمل میں غیر مسلم اقوام سے تشبہ کی ممانعت۔
- ۲۔ غناء و موسیقی، لہو لعب اور لالچنی امور سے گریز اور اجتناب کی ہدایت۔
- ۳۔ خوشی و غم کے مواقع اور تقریبات میں عہد جاہلیت کے رسوم اور بدعات سے اجتناب کی ہدایت۔

سنن و مستحبات کی پیروی سے متعلق احکام

استحسان کا یہ دائرہ حسب ذیل انواع احکام پر مشتمل ہے:

- ۱۔ عبادات میں نوافل اور اذکار اور مراقبات وغیرہ بطور وسائل تزکیہ نفس اپنانا۔
- ۲۔ معاشرتی زندگی میں باہمی محبت و اخوت کے فروغ کی خاطر ولیمہ، عقیقہ، ہدیہ وغیرہ ایسے مستحب اعمال انجام دینا۔
- ۳۔ عادی زندگی میں صحت و تندرستی اور علاج و دوا سے متعلق وہ امور جو سنت سے ثابت ہیں۔

مکروہات و مشتبہات سے اجتناب کے متعلق احکام

اس دائرے میں آنے والے استحسانی احکام حسب ذیل ہیں:

- ۱۔ احتکار و اکتناز، بخوا و قمار، اور رشوت و سود وغیرہ کی غیر واضح اور باریک صورتوں تک کی ممانعت۔
- ۲۔ موضع تہمت اور مشکوک معاملات سے اجتناب کی ہدایت۔
- ۳۔ مردوں کے لئے سونا، ریشم، اور عورتوں سے متعلق دیگر سامان آرائش کو استعمال کرنے کی ممانعت وغیرہ۔

اس اجمالی فہرست سے امتحان کے فقہی تصور کی وسعت و جامعیت اور عمومیت بخوبی واضح ہو جاتی ہے، چنانچہ علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۸۳ھ) نے ”المبسوط“ میں اور علامہ کاسانی رحمہ اللہ (متوفی ۵۸۷ھ) نے ”ہدایۃ الصنائع“ میں علامہ کرخی رحمہ اللہ (متوفی ۳۴۰ھ) کی پیروی کرتے ہوئے حظ و اباحت اور زہد و زرع کے ان تمام احکام کو امتحان کے باب میں بالتفصیل بیان کیا ہے، جس سے امتحان کا فقہی اطلاق اور تصور پوری طرح اُجاگر ہو جاتا ہے۔

”امتحان“ کی اقسام

۱۔ امتحان نصی

امتحان استنادی کی غالب صورتیں چونکہ از روئے سنت متعین ہوئی ہیں، اس لئے عموماً امتحان نصی کو امتحان سنت ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے، لیکن یہاں ہم نے امتحان نصی کی زیادہ واضح اور جامع اصطلاح اس لئے اختیار کی ہے تاکہ اس میں بعض وہ صورتیں بھی شامل ہو جائیں، جن میں الفاظ کے لغوی اطلاقات کو اختیار قرآنی کی بنا پر چھوڑ دیا گیا ہے، بنا بریں امتحان نصی کی جامع تعریف یوں کی جاسکتی ہے کہ کسی معاملے میں قیاس ظاہر، قاعدہ کلیہ یا لغوی اطلاق کا مقتضا چھوڑ کر نص شرعی کے ذریعے ثابت ہونے والے خصوصی حکم یا مفہوم کو اپنانا ”امتحان“ کہلاتا ہے۔ اس کی چند مثالیں یہ ہیں۔

امتحان نصی کی مثالیں

۱۔ علامہ شاطبی رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۰ھ) نے امام کرخی رحمہ اللہ کے حوالے سے یہ مثال بیان کی ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ ”مالی صدقہ“ یعنی میرا مال صدقہ ہے، تو اگرچہ ظاہر لفظ عموم کا تقاضا کرتا ہے، لیکن امتحاناً اسے صرف مالی زکوٰۃ پر محمول کیا جائے گا اس دلیل قرآنی کی رو سے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّى عَلَيْهِمْ ۝

(التوبہ: ۱۰۳)

میں لفظ ”اموال“ باوجود اپنے ظاہری و لغوی عموم کے شرعاً صرف اموال کے لئے استعمال ہوا ہے۔

۲۔ قیاس ظاہر کا تقاضا ہے کہ بیعِ سلم (یعنی وہ معاملہ جس میں بیع موجود نہ ہو، بلکہ بعد میں حوالہ کیا جائے) جائز نہ ہو کیونکہ صحتِ بیع کے لئے مالِ بیع کی موجودگی ضروری ہے، لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی بنا پر قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا جاتا ہے کہ:

من أسلف في شيء فقي كيل معلوم ووزن معلوم إلى

أجل معلوم۔^(۱)

ترجمہ:- تم میں سے جو شخص بیعِ سلم کرنا چاہے وہ پیمانہ، وزن و مدت متعین کر کے ایسا کرے۔

۳۔ بیعِ سلم کی طرح عرایا بھی استحسانِ سنت کی رو سے جائز قرار دی گئی ہے، عرایا کی صورت یہ ہوتی تھی کہ ایک مسلمان دوسرے غریب مسلمان کو اپنے باغ میں چند کھجوروں کے درختوں سے کھجوریں کھانے کی اجازت دے دیتا تھا، اس کی آمد و رفت سے بعض اوقات باغ کے مالک کو تکلیف ہوتی، اس لئے درخت پر جو کھجوریں ہوتی ہیں ان کے بدلے میں اندازاً وہ اس کو خشک کھجوریں دے دیتا، اس قسم کے پھلوں کا تبادلہ از روئے قیاس ممنوع ہے، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ضرورت کی بنا پر عرایا کی اجازت دے دی تھی۔^(۲)

(۱) صحیح بخاری، کتاب السلم، باب السلم فی وزن معلوم، ج: ۳، ص: ۸۵، رقم الحدیث: ۲۲۲۰

(۲) صحیح البخاری، کتاب البیوع، باب تفسیر العرایا، ج: ۳، ص: ۷۶، رقم الحدیث: ۲۱۹۲

بیعِ سلم اور عرایا کی طرح بہت سے دیگر تصرفات و معاملات جو اُزروئے قیاس و قواعد ناجائز ٹھہرنے چاہئے۔ حدیثِ رسول کی بنا پر استحساناً جائز قرار دیئے گئے ہیں، ان میں اہم معاملات اجارہ، وصیت، قرض اور خیاری شرط وغیرہ ہیں۔

۴۔ استحسانِ سنت کی ایک اور مثال بھول کر کھاپی لینے کے باوجود روزے کا باقی رہنا ہے، اُزروئے قیاس اس صورت میں روزے کا رکنِ اساسی زائل ہو گیا ہے جس کے باعث روزہ فاسد ہو جانا چاہئے، لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی:

مَنْ أَكَلَ نَاسِيًا وَهُوَ صَائِمٌ فَلَيْتَمَ صَوْمُهُ قَائِمًا أَطْعَمَهُ اللَّهُ وَسَقَاهُ^(۱)

کی رُو سے قیاسِ مذکور کو چھوڑ دیا گیا۔

۵۔ نیز حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے اندر قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹ

جاتا ہے۔

قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَهَقَهُ فَلْيَعِدِ الْوُضُوءَ وَالصَّلَاةَ^(۲)

حالانکہ قہقہہ لگانا ناقضِ وضو نہیں ہونا چاہئے کیونکہ اس میں خروجِ نجاست نہیں ہے کہ اسے ناقضِ وضو کہا جائے، لیکن نماز کے اندر قہقہہ لگانے سے وضو کے ٹوٹ جانے پر نص وارد ہوئی ہے، اس لئے یہاں بھی قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

۲۔ استحسانِ اجماعی

استحسانِ اجماعی یہ ہے کہ کسی معاملے میں قیاس و قواعد کا تقاضا چھوڑ کر قولی، یا

(۱) صحیح بخاری: کتاب الأیمان والنذور، باب إذا حنت ناسيًا في الأيمان ج: ۸ ص: ۱۳۶، رقم الحدیث: ۶۶۶۹

(۲) سنن دارقطنی: کتاب الطہارۃ، باب أحادیث القہقہۃ فی الصلاۃ ج: ۱ ص: ۲۹۵، رقم الحدیث: ۶۲۲

تعالیٰ اجماع کی بنا پر ثابت ہونے والا خصوصی حکم اپنایا جائے، اس کی بنیاد یہ ہے کہ جس طرح نص شرعی کے ذریعے حکم قیاسی میں خطا کا پہلو واضح ہو کر متروک ٹھہراتا ہے، اسی طرح اجماع و تعامل کے ذریعے بھی قیاس ظاہر میں جہت خطا کا تعین ہو جاتا ہے، علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۷۴۸۳ھ) فرماتے ہیں:

وهذا لأن القياس فيه احتمال الخطأ والغلط، فبالنص أو الإجماع يتعين فيه جهة الخطأ فيه، فيكون واجب الترتك لا جائز العمل به في الموضع الذي تعين جهة الخطأ فيه.^(۱)

ترجمہ:- یہ اس لئے ہے کہ قیاس میں خطا اور غلطی کا احتمال پایا جاتا ہے جو نص اور اجماع کے ذریعے متعین ہو جاتا، اور یوں جس معاملے میں قیاس کی جہت خطا متعین ہو جائے وہاں قیاس واجب الترتک اور ناقابل عمل ٹھہرتا ہے۔

استحسان اجماعی کی مثالیں

۱- قیاس ظاہر کی رو سے کسی معدوم چیز کے بارے میں کوئی لین دین یا معاہدہ کرنا جائز نہیں ہے، لیکن عقد استصناع (اُجرت پر کوئی چیز بنوانے کا معاہدہ) اس کلی حکم سے مستثنیٰ ہے کیونکہ عہد رسالت سے لے کر آج تک لوگوں کے مسلسل و متواتر عمل درآمد سے اس معاملے کے جواز پر اجماع عملی منعقد ہو گیا ہے، اس کا سبب یہ ہے کہ اگر عمومی قاعدہ کی رو سے اُجرت پر چیزیں بنوانے کی ممانعت کر دی جائے تو لوگوں کو روزمرہ کی ضروریات میں تنگی ہوگی جو خلاف مصلحت ہے:

وأما ترك القياس بدليل الإجماع فنحو الإستصناع فيما فيه للناس تعامل، فإن القياس يأبى جوازاً، تركنا القياس للإجماع

(۱) أصول السرخسی: فصل فی بیان القیاس والاستحسان ج: ۲ ص: ۲۰۳

على التعامل به فيما بين الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا. ^(۱)

۲۔ اسی طرح حمام میں جا کر غسل کرنے کا معاملہ بھی اُزروئے قیاس ممنوع ٹھہرتا ہے کیونکہ اس میں اجرت متعین ہونے کے باوجود حمام میں قیام کی مدت اور استعمال کئے جانے والے پانی کی مقدار مجہول ہے، لیکن لوگوں کا مسلسل تعامل اور اہل فتویٰ و اجتہاد کی جانب سے انکار نہ کرنا اس معاملے کے جواز پر گویا اجماع کی صورت اختیار کر گیا ہے:

نحن تركنا القياس لتعامل الناس في ذلك فإنهم تعاملوه من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا من غير نكير منكر وتعامل الناس من غير نكير أصل من الأصول كبير..... وهو نظير دخول الحمام بأجر فإنه جائز لتعامل الناس وإن كان مقدار المكث فيه وما يصب من الماء مجهولاً. ^(۲)

۳۔ استحسان قیاسی

استحسان قیاسی کی تعریف امام ابو زہرہ رحمہ اللہ نے یوں کی ہے:

هو أن يكون في المسألة وصفان يقتضيان قياسين متباينين أحدهما ظاهر متبادر وهو القياس الإصطلاحي والثاني خفي يقتضى إلحاقها بأصل آخر فيسمى هذا إستحساناً. ^(۳)

ترجمہ:- استحسان قیاسی یہ ہے کہ کسی مسئلے میں دو وصف پائے جائیں، جو دو مختلف قیاسوں کا تقاضا کریں، ایک قیاس ظاہر متبادر اور

(۱) أصول السرخی: فصل فی بیان القیاس والإستحسان: ج: ۲: ص: ۲۰۳

(۲) المبسوط للسرخی: کتاب البیوع، السلم فی اللحم، ج: ۱۲: ص: ۱۳۹

(۳) أصول الفقه: الإستحسان، ص: ۲۶۵

دوسرا قیاس خفی جو اس مسئلے کے کسی دوسری اصل سے الحاق کا مقتضی ہو یہ استحسان کہلاتا ہے۔

یہاں قیاس خفی یا استحسان کی وجہ ترجیح علت خفیہ کی قوت اثر ہے، کیونکہ قیاسی احکام کے استنباط میں اصل اعتبار علت کی تاثیر کا ہے نہ کہ ظہور و خفا کا، پس جس علت کا اثر قوی ہوگا، وہی رائج قرار پائے گی، خواہ وہ ظاہر و متبادر ہو، خواہ خفی و مستتر۔

علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۷۴۸۳ھ) فرماتے ہیں:

وإنما يكون الترجيح بقوة الأثر لا بالظهور ولا بالخفاء لما بينا أن العلة الموجبة للعمل بها شرعاً ما تكون مؤثرة، وضعيف الأثر يكون ساقطاً في مقابلة قوى الأثر ظاهراً كان أو خفياً، بمنزلة الدنيا مع العقبى، فالدنيا ظاهرة والعقبة باطنة، ثم ترجح العقبى حتى وجب الإشتغال بطلبها والاعراض عن طلب الدنيا لقوة الأثر من حيث البقاء والخلود والصفاء، فكذلك القلب مع النفس والعقل مع البصر. (۱)

ترجمہ:- دو متعارض قیاسوں میں سے ایک کی ترجیح بر بنائے قوت تاثیر ہوگی نہ کہ از روئے خفا و ظہور، کیونکہ شرعاً وہی علت و صف واجب العمل ٹھہرتی ہے جو مؤثر ہو، اور قوی الاثر قیاس کے مقابلے میں ضعیف الاثر قیاس بہر حال ساقط الاعتبار ہوگا، خواہ وہ ظاہر ہو، یا خفی ہو، جیسا کہ دنیا ظاہر ہونے کے باوجود عقبی کے مقابلے میں ساقط اور مرجوح ہے حتیٰ کہ عقبی کی طلب اور دنیا سے اعراض واجب ہے کیونکہ عقبی کی تاثیر بقاء، دوام اور صفائی و پاکیزگی کے لحاظ سے

(۱) أصول السرخسی: فصل فی بیان القیاس والاستحسان ج ۲ ص: ۲۰۳، ۲۰۴

قوی تر ہے، اسی طرح نفس کے مقابلے میں قلب، اور بصارت کے مقابلے میں عقل و بصیرت فائقہ ہے۔

پس یہی حال قیاس جلی کے مقابلے میں قیاس خفی کی ترجیح کا ہے کہ وہ ہمیشہ علت کی قوت تاثیر پر مبنی ہوتی ہے، اور تنہا احناف ہی اس موقف کے حامل نہیں بلکہ تمام فتنی مذاہب بشمول شوافع کے اس رائے پر متفق ہیں۔

چنانچہ شافعی علماء میں شیخ الاسلام زکریا انصاری، علامہ محمد بن احمد الحلی، علامہ بنانی اور علامہ ماوردی۔ رحمہم اللہ۔ وغیرہ کی تصریحات کا ماحصل یہ ہے کہ:

ومنه الإستحسان بعدول عن القياس إلى أقوى منه ولا خلاف

فيه بهذا المعنى إذا قوى القياس مقدم على الآخر قطعاً.

ترجمہ:- استحسان کی ایک نوع قیاس ظاہر کو چھوڑ کر قوی تر قیاس کی جانب عدول ہے، اور اس مفہوم میں استحسان کی حیثیت پر کوئی اختلاف نہیں، کیونکہ قیاس ضعیف پر قوی تر قیاس قطعی اور یقینی طور پر واجب التقدیم ہے۔

استحسان قیاسی کی مثالیں

۱۔ زرعی زمین وقف کرنے کی صورت میں آب پاشی، زمین میں تصرف، آمد و رفت اور دیگر حقوق قیاس ظاہر کی رُو سے تجاوز داخل نہیں ہوتے جب تک ان کا وقف کرتے وقت بالصراحت ذکر نہ کیا جائے لیکن استحسان کی رُو سے یہ مراعات بغیر تصریحی ذکر کے بھی حاصل رہیں گی، دراصل مسئلہ زیر بحث میں دو قیاس باہم متعارض ہیں، قیاس ظاہر کی رُو سے وقف، معاہدہ بیع کے مشابہ ہے کیونکہ دونوں ملکیت زائل کرنے کے ذرائع ہیں اور زرعی زمین کی فروخت کی صورت میں حقوق ارتفاق بغیر تصریحی ذکر کے شامل معاہدہ نہیں ہوتے، لیکن قیاس خفی کا تقاضا یہ ہے کہ وقف کو عقد اجارہ کے مشابہ ٹھہرایا جائے کیونکہ دونوں

میں مشترک مقصود حق اتفاق ہے اور یہی قیاس قوی تر ہے کیونکہ وقف بھی اجارہ کی طرح صرف حق انتفاع کو ثابت کرتا ہے نہ کہ ملکیت عین کو، لہذا جس طرح زرعی زمین کو اجارہ پر دینے کی صورت میں حقوق ارتفاق بغیر ذکر کئے بھی حاصل ہو جاتے ہیں اسی طرح وقف کی صورت میں بھی ہوگا، یوں مسئلہ زیر بحث میں قیاس ظاہر کو چھوڑ کر قیاس خفی کو بر بنائے قوت اثر رائج سمجھ کر اختیار کیا گیا ہے کہ یہ استحسان قیاسی کی ایک نمایاں مثال ہے۔

۲۔ جن جانوروں کا گوشت حرام ہے، ان کا جھوٹا بھی حرام ہے، کیونکہ اس میں لعاب کا اثر ہوتا ہے جو کہ ان کے گوشت سے پیدا ہوتا ہے، اس پر قیاس کرتے ہوئے نیز پنچے والے پرندوں مثلاً شکرے، گدھ، کوئے اور چیل کا جھوٹا بھی نجس ہونا چاہئے کیونکہ ان کا گوشت حرام ہے، لیکن استحسان کی رو سے یہ پاک ہے اس کی وجہ یہ قیاس خفی ہے کہ پرندے اپنی چونچ سے پانی پیتے ہیں جو ہڈی کی ہے اور اس میں ناپاکی کی کوئی آمیزش نہیں، لہذا پانی میں ناپاکی کا کوئی اثر نہیں آتا، اس کے برعکس درندے اپنی زبان سے پانی پیتے ہیں جس سے ان کا لعاب جو کہ ان کے گوشت سے پیدا شدہ ہے نکل کر پانی میں شامل ہو جاتا ہے اور اسے ناپاک کر دیتا ہے، بنا بریں پرندے کو درندے پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا قیاس ظاہر کو چھوڑ کر استحسان (یعنی قیاس خفی) پر عمل کیا جائے گا۔

۳۔ اگر فروخت شدہ مال کے بارے میں خریدار کے قبضے میں جانے سے بیشتر بائع اور مشتری کے درمیان ثمن یعنی طے شدہ قیمت کے بارے میں جھگڑا ہو جائے، تو قیاس ظاہر کا تقاضا ہے کہ بار ثبوت فروخت کنندہ پر ہو کہ وہ زیادہ مقدار کا مدعی ہے، اور اگر ثبوت نہ ہو تو خریدار قسم کھائے، لیکن استحسان یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں قسم اٹھائیں گے کیونکہ قیاس خفی کی رو سے وہ دونوں ایک لحاظ سے مدعا علیہ اور انکار کرنے والے کی حیثیت رکھتے ہیں، مشتری کا مدعا علیہ ہونا واضح ہے اور بائع اس لحاظ سے مدعا علیہ ہے کہ مشتری کم قیمت پر استحقاق بیع کا دعویٰ کر رہا ہے اور بائع اس کا منکر ہے۔

۴۔ استحسانِ مصلحتی

بعض اوقات قیاسی احکام حالات و واقعات کی مخصوص نوعیت کی بنا پر نتائج اور مآل کے لحاظ سے مفید اور مصلحت کے حامل نہیں ہوتے، بلکہ ان پر عمل کرنے سے مصالح شرعیہ کے فوت ہونے یا مضر اثرات مرتب ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے، ایسے میں قیاس کو چھوڑ کر متبادل مصلحتی احکام کو اپنانا استحسان کہلاتا ہے۔

علامہ شاطبی رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۰ھ) فرماتے ہیں:

الإستحسان هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاها الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك فيستغنى موضع الحرج.^(۱)

ترجمہ:- استحسان دلیل کلی کے مقابلے میں مصلحت جزئیہ کو اپنانے سے تعبیر ہے، اور اس کا مقتضی قیاس ظاہر کے مقابلے میں استدلال مرسل کی تقدیم ہے، جیسے وہ مسائل جن میں قیاس ظاہر سے ثابت ہونے والا حکم مصلحت کے خلاف یا مفسدہ کے حصول کا باعث بنتا ہو تو ان مسائل میں قیاسی احکام کو چھوڑ کر مصلحت پر مبنی استحسنانی احکام کو اپنایا جاتا ہے۔

استحسانِ مصلحتی کی مثالیں

۱۔ اگر امین سے مال امانت بغیر غفلت و کوتاہی کے تلف ہو جائے تو اس پر

(۱) الموافقات: کتاب الإجماع، الطرف الأول فی الإجماع، ج: ۵، ص: ۱۹۴

تاوان عائد نہیں ہوتا، لیکن اس عموم حکم سے وہ پیشہ ور مستثنیٰ ہیں جو کسی ایک شخص کے لئے مخصوص نہیں بلکہ بہت سے لوگوں کا کام کرتے ہیں جیسے دھوبی، درزی، رنگریز وغیرہ کہ ان کے ہاتھ سے مال تلف ہونے کی صورت میں تاوان واجب الادا ہوگا کہ اس کے بغیر لوگوں کی مصلحتوں کا تحفظ ممکن نہیں۔

۲۔ اگر کوئی عورت مرض وفات میں مُرتد ہو جائے تو قیاس ظاہر کی رُو سے شوہر اس کا وارث قرار نہیں پاتا، لیکن امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے بر بنائے استحسان شوہر کو اس کی میراث کا حق دار ٹھہرایا ہے۔

کیونکہ زیر نظر مسئلے میں قیاس پر عمل کرنے سے ایک حقیقی مصلحت ضائع ہوتی ہے۔

۵۔ استحسان ضرورت

استحسان ضرورت و رفع حرج یہ ہے کہ بعض اوقات قیاس و کلی احکام پر عمل پیرائی ممکن نہ ہو یا مشقت و حرج کا باعث بنے، تو ایسے میں ضرورت کی بنا پر قیاسی احکام کو ترک کر کے متبادل رخصتی و استثنائی احکام اپنائے جائیں، استحسان کی یہ نوع شریعت اسلامیہ کے قاعدہ یسر و ساحت اور ضابطہ ”الضرورات تبیح المحظورات“ (یعنی ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں) پر مبنی ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ضرورت خطاب شرعی کے سقوط میں مؤثر ہے، جیسا کہ علامہ عبدالعزیز بخاری رحمہ اللہ نے تصریح کی ہے کہ:

(لا شك أن للضرورة أثر في سقوط الخطاب.)^(۱)

ترجمہ:- بلاشبہ ضرورت، سقوط خطاب میں تاثیر رکھتی ہے۔

استحسان ضرورت کی مثالیں

۱۔ حوض اور کنویں کے پانی میں نجاست کے بعد قیاس کی رُو سے ان کی پاکی کی

(۱) كشف الأستار: باب الإستحسان، أقسام الإستحسان ج: ۴ ص: ۶۰

کوئی صورت نہ ہونی چاہئے کیونکہ ان میں نجاست کا اثر بہر حال باقی رہتا ہے، پھر اگر پاکی کی کوئی متبادل صورت رہتی بھی ہے تو وہ یہ کہ سارا پانی نکالا جائے، لیکن ضرورت کی بنا پر قیاس کو چھوڑ کر استحسان کی رو سے پانی کی ایک خاص مقدار نکالنے سے کنواں پاک ہو جانے کا فتویٰ دیا گیا ہے:

وأما ترك لأجل الضرورة فنحو الحكم بطهارة الآبار والحياض
بعد ما نجست. (۱)

وأما الضرورة فنحو الحكم بطهار الآبار والحياض بعد تنجسها
والقياس يأبى ذلك لأن الدلو ينجس لملاقاة الماء فلا يزال يعود
وهو نجس فلا يمكن الحكم بطهارة الماء إلا أن الشرع حكم
بالطهارة الضرورية لأنه لا يمكن غسل البئر ولا الحوض وإنما
غاية ما يمكن لهذا وهو نزح الماء النجس وحصول الماء الطاهر
فيه فاستحسنوا ترك العمل بالقياس لأجل الضرورة. (۲)

۱۔ ایسے حقوق کے بارے میں جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتے اصلی گواہوں کی وفات یا مرض شدید یا غیر حاضری بوجہ بُعد فاصلہ کی صورت میں شہادت علی الشہادت کا جواز، قیاس کو ترک کرتے ہوئے صرف ضرورت و رفع حرج پر مبنی استحسانی حکم ہی کی حیثیت رکھتا ہے۔

۲۔ ضرورت، رفع حرج اور آسانی کی خاطر معاملات میں غبن یسیر اور پیمانہ وزن میں ہلکی زیادتی اور بیع صرف وغیرہ کو استحساناً جائز رکھا گیا ہے، حالانکہ قیاس و قواعد کی رو سے ایسے معاملات ممنوع ٹھہرتے ہیں۔

(۱) أصول السرخسی: فصل فی بیان القیاس والإستحسان ج: ۲ ص: ۲۰۳

(۲) قواطع الأخلّة: القول فی الإستحسان ج: ۲ ص: ۲۶۹

۶۔ استحسانِ عُرفی

استحسانِ عُرفی یہ ہے کہ کسی معاملے میں لوگوں کے حقیقی اور شرعاً مقبول عرف و عادت کی بنا پر قیاس کو چھوڑ دیا جائے اور اسی عُرفی حکم کو اختیار کر لیا جائے، قیاس ظاہر کے مقابلے میں عُرف و عادت کی ترجیح درحقیقت قاعدہ مصلحت و حاجت پر مبنی ہے کیونکہ شریعت میں اعتبار عُرف کی اساس رفعِ حرج ہے۔
ڈاکٹر حسین حامد حسان لکھتے ہیں:

أما الإستحسان بالعرف في غير موضع النص فإنه يرجع في الواقع إلى مصلحة حاجية عامة ذلك أن أساس مراعاة أعراف الناس وعاداتهم أن في مراعاة ذلك رفق ويسر ورفع الحرج والمشقة وهي قاعدة الحاجيات أو رفع المشقة كما سبق^(۱).

ترجمہ:- جہاں نص شرعی موجود نہ ہو وہاں عُرف کی بنا پر استحسانی حکم درحقیقت مصلحتِ حاجیہ عامہ کی طرف راجع ہوتا ہے، کیونکہ لوگوں کے عُرف و عادت کی رعایت رفق و یسر اور رفعِ حرج و مشقت ہی پر مبنی ہے۔

بنابریں یہ گمان درست نہیں کہ استحسانِ عُرفی صرف مذہبِ حنفی کے ساتھ مختص ہے، بلکہ بقول علمائے شافعیہ:

الإستحسان بالعرف والعادة هو أيضًا قطعي المجبة إن ثبت حقيقة هذه العادة^(۲).

ترجمہ:- استحسانِ عُرفی بھی سب کے نزدیک قطعی طور پر مجتہد ہے، بشرطیکہ زیر نظر مسئلے میں عُرف کی حقیقت ثابت ہو جائے۔

(۱) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي: ص: ۵۸۸

(۲) غاية الوصول: ص: ۱۳۹

استحسانِ عرفی کی مثالیں

۱۔ کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا، اس کے بعد اگر وہ مچھلی کھالے تو حائث نہیں ہوگا، حالانکہ ظاہر قیاس اس کے حنث کا متقاضی ہے، کیونکہ مچھلی کا گوشت بھی گوشت ہی کی ایک قسم ہے، لیکن عرف میں مچھلی کے گوشت کو گوشت نہیں کہتے لہذا استحسانِ عرفی کی بنا پر وہ حائث نہ ہوگا۔

۲۔ امام محمد رحمہ اللہ نے استحساناً مالِ منقول کا وقف جائز قرار دیا ہے، جب کہ لوگوں میں اس کا وقف عرف و عادت کی حیثیت اختیار کر لے، حالانکہ قیاس ظاہر کی رو سے صرف غیر منقول اموال کا وقف جائز ہے۔

استحسان کی قیاس پر ترجیح کی مثالیں

۱۔ سباعِ طیور کے جھوٹے کا مسئلہ

اُزُر و قیاس چیر پھاڑ کر کھانے والے پرندوں کا جھوٹا ناپاک ہے، اس لئے کہ یہ ایک درندے کا جھوٹا ہے، تو جس طرح درندے چوپایوں کا جھوٹا ناپاک ہے، یہی حکم درندے پرندوں کا بھی ہونا چاہئے، اور اس مسئلے میں استحسان یہ ہے کہ ایسے پرندوں کا جھوٹا پاک تو ہے مگر مکروہ ہے کیونکہ درندے نجس العین نہیں ہیں، ان میں نجاست محض گوشت کے حرام ہونے کی وجہ سے ہے، لہذا پانی کی نجاست کا حکم بھی اسی جگہ لگایا جائے گا جہاں پانی سے (ان کے گوشت سے پیدا شدہ) لعاب اور رطوبت کا امتزاج پایا جائے اور چیر پھاڑ کر کھانے والے پرندوں میں یہ امتزاج نہیں پایا جاتا اس لئے کہ وہ اپنی چونچ سے پانی لے کر حلق میں ڈالتے ہیں اور ان کی چونچ ایک پاک ہڈی ہے اس کے پانی میں پڑنے سے پانی ناپاک نہ کہا جائے گا۔ البتہ کراہت اس معنی پر باقی رہے گی کہ عموماً ایسے جانوروں کی

چونچ میں خارجی نجاست لگی رہتی ہے۔ اس مسئلے میں قیاس کی دلیل اگرچہ ظاہری نظر میں بہت مضبوط ہے لیکن علت کی تاثیر کے اعتبار سے استحسان کی دلیل کے مقابلے میں کمزور پڑ گئی ہے لہذا زیر بحث مسئلے میں استحسان کو ترجیح دی جائے گی:

سُور سَبَاع الطَّيْرِ فَإِنَّهُ نَجَسٌ قِيَاسًا عَلَى سُورِ سَبَاعِ الْبَهَائِمِ.

طاهر استحسانًا لأنها نَجَسٌ بِمَنْقَارِهَا وَهُوَ عَظْمٌ طَاهِرٌ۔^(۱)

۲۔ سواری پر نمازِ جنازہ کا مسئلہ

سواری پر چلتے ہوئے نمازِ جنازہ کے متعلق اگر قیاس پر نظر رکھی جائے تو معلوم ہوگا کہ نمازِ جنازہ سواری پر جائز ہونی چاہئے، اس لئے کہ وہ دراصل نماز نہیں بلکہ دُعا ہے اور دُعا ہر حالت میں جائز ہے، اس کے لئے سواری یا پیدل کی کوئی قید نہیں ہے، اس کے برخلاف استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ سواری کی حالت میں نمازِ جنازہ جائز نہ ہو، اس لئے کہ تکبیر تحریرہ وغیرہ پائے جانے کی وجہ سے اس کی حیثیت نماز کی سی ہے لہذا اس پر فرض نماز کے احکامات جاری کرنے چاہئیں اور بلا عذر اس پر نمازِ جنازہ پڑھنے کی اجازت نہ ہونی چاہئے، اس مسئلے میں بھی استحسان کی دلیل قیاس کے مقابلے میں قوی ہے، لہذا استحسان ہی کو ترجیح دی گئی ہے:

وَلَمْ تَجْزِ الْجَنَازَةُ رَاكِبًا اسْتِحْسَانًا وَالْقِيَاسُ هَهُنَا أَنْ يَجُوزَ رَاكِبًا

لأنه ليس بصلاة لعدم الأركان بل هو دعاء والإستحسان أنها

صلاة من وجه لوجود التحريم فلا يترك القيام من غير عذر۔^(۲)

۳۔ تمام مال صدقہ کر دینے کی وجہ سے زکوٰۃ کا سقوط

اگر کسی شخص پر زکوٰۃ واجب تھی، پھر اس نے زکوٰۃ کی نیت کے بغیر سارا مال

(۱) التوضيح والتلويع: القياس الجلي وخفي، ج: ۲، ص: ۱۶۴

(۲) شرح الوقاية: ج: ۱، ص: ۲۰۸

صدقہ کر دیا تو اس سلسلے میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ زکوٰۃ ادا نہ سمجھی جائے اور اس پر ادائیگی کا فرض بدستور باقی رہے، کیونکہ صدقہ نفل اور فرض دونوں الگ الگ مشروع ہیں، ان میں امتیاز کے لئے فرض کی نیت متعین طور پر کرنا ضروری ہے، جو یہاں نہیں پائی گئی، اہم زفر رحمہ اللہ کی رائے یہی ہے، جب کہ استحسان کا نظریہ یہ ہے کہ سارا مال صدقہ کر دینے کی وجہ سے اس پر زکوٰۃ کی ادائیگی کا حکم ساقط ہو جاتا ہے، اس لئے کہ تعین کی ضرورت وہاں پڑتی ہے جہاں کوئی چیز متعین کئے بغیر متعین نہ ہو سکے یہاں ایسا نہیں ہے، بلکہ کل مال کا ایک حصہ ہی یہاں واجب تھا جو یقینی طور پر صدقہ کر دیا گیا اب کچھ بچا ہی نہیں کہ اسے متعین کیا جاسکے اس لئے بلا تعین بھی زکوٰۃ ادا سمجھی جائے گی، اس کی مثال ایسی ہے جیسے رمضان میں مطلق صوم کی نیت سے فرض روزہ ادا سمجھا جاتا ہے، یہاں استحسان کی علت قوی اور اس کی تاثیر مضبوط ہے، لہذا استحسان ہی کو ترجیح دی گئی ہے:

وقوله (من تصدق بجميع ماله لا ينوي الزكاة) أى غير ناولها
(سقط عنه فرضها استحساناً) والقياس أن لا يسقط، قيل: وهو
قول زفر لأن النفل والفرض كلاهما مشروعان فلا بد من
التعيين كما في الصلاة. وجه الإستحسان ما ذكره أن الواجب
جزء منه أى من جميع ماله وهو ربع العشر (فكان متعيناً فيه) أى
في الجميع. والمتعين لا يحتاج إلى التعيين.^(۱)

(۱) العناية شرح الهداية: كتاب الزكاة ج: ۲ ص: ۱۷۰

ماخوذ از "فتاویٰ نویسی کے رہنما اصول" ص: ۲۳۱ تا ۲۳۳

”استصحابِ حال“

جن مصادر و مآخذ سے فقہی احکام کے استنباط میں فقہاء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے، ان میں سے استصحاب بھی ہے، ائمہ اربعہ اور ان کے قبعین استصحاب کا استعمال کسی نہ کسی درجے میں ضرور کرتے ہیں، اختلاف جو کچھ ہے وہ صرف اس کی تفصیلات میں ہے ورنہ اصولی حد تک یہ بھی فقہ کے ضمنی مآخذ میں سے ہے، اس اصل سے مسائل مستنبط کرنے میں سرفہرست حنابلہ، پھر شافعیہ، پھر مالکیہ ہیں، احناف کا نمبر سب سے آخر میں ہے، بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس پر عمل درآمد کی بنیاد اولہ شرعیہ میں وسعت پیدا کرنے یا نہ کرنے پر ہے، جو لوگ قیاس اور استحسان کے مفہوم میں وسعت پیدا کر لیتے ہیں اور نص کی عدم موجودگی میں عرف سے بھی مسائل مستنبط کرتے ہیں یا مصالحِ مرسلہ سے استنباط کے قائل ہیں ان کے یہاں استصحاب سے مستنبط مسائل کی تعداد بہت کم ہے مثلاً احناف، مالکیہ، حنابلہ اور شوافع چونکہ ضرورتِ شدیدہ پر ہی قیاس کا اعتبار کرتے ہیں اس لئے انہوں نے استصحاب سے خوب کام لیا ہے۔

”استصحاب“ کا لغوی معنی

استصحاب الشيء لازمہ ویقال استصحابہ الشيء، سألہ أن يجعله
فی صحبته وفلا نادعاه إلى الصحبة۔^(۱)

استصحاب باب استفعال کا مصدر ہے اس کے معنی ہیں ساتھی بنانا، کسی کو ساتھ رہنے کی دعوت دینا۔

کل شيء لازم شيئاً فقد استصحبہ۔^(۲)

(۱) المعجم الوسيط: باب الصاد استصحب، ج: ۱ ص: ۵۰۷

(۲) المصباح المنير: کتاب الصاد صحب ج: ۱ ص: ۳۳۳

ترجمہ:- ہر وہ چیز جو دوسرے کا لازم بن جائے اسے استصحاب کہتے ہیں۔

اصول فقہ کی اصطلاح میں کسی حکم کو حسب حال بحال رکھنے کو استصحاب کہا جاتا ہے، متعدد فقہاء نے مختلف الفاظ میں اس کی تعریف کی ہے۔

”استصحاب“ کی اصطلاحی تعریف

هو الحكم بثبوت أمر في الزمان العائى بناء على أنه كان ثابتاً في الزمان الأول. (۱)

ترجمہ:- حال میں کسی چیز کے ثبوت کا حکم محض اس بنا پر لگانا کہ وہ چیز ماضی میں موجود تھی۔

علامہ بدرالدین زرکشی رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۴ھ) فرماتے ہیں:

أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاءه في الزمن المستقبل. (۲)

ترجمہ:- جو چیز زمانہ ماضی میں ثابت ہو اس کو مستقبل میں باقی رکھنا ہی اصل (ضابطہ) ہے۔

اس کی تائید ذیل کے قاعدے سے بھی ہوتی ہے:

الأصل بقاء ما كان على ما كان. (۳)

علامہ شوکانی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۰ھ) فرماتے ہیں:

استصحاب الحال لأمر وجودي، أو عدمي، عقلي، أو شرعي،

(۱) كشف الأسرار: الإحتجاج باستصحاب الحال، ج: ۳، ص: ۳۷۷

(۲) البحر المحيط في أصول الفقه: كتاب الأدلة المختلف فيها، استصحاب الحال، ج: ۸، ص: ۱۳

(۳) الأشباه والنظائر: الفن الأول القاعدة الثالثة، ص: ۴۹

ومعناه أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في
الزمن المستقبل. (۱)

ترجمہ:- جس بات پر زمانہ ماضی سے عمل درآمد ہوتا چلا آ رہا ہو، وہ
زمانہ حال اور استقبال میں بھی اپنی حالت پر قائم رہے گی، چاہے وہ
حکم و جودی ہو یا عدوی، عقلی ہو یا شرعی۔

ان تمام تعریفات کا حاصل یہی ہے کہ کسی چیز کا وجود یا عدم زمان ماضی میں ثابت
تھا تو اب زمانہ حال اور مستقبل میں اس چیز کو اپنی اصل حالت پر ہی برقرار رکھا جائے گا،
جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے، مثلاً ایک شخص نے کوئی چیز خریدی
یا اسے وہ چیز ہدیہ میں ملی یا کوئی اور طریقے سے وہ اس چیز کا مالک بن گیا تو اب فی الحال اور
مستقبل میں وہ چیز استصحاب کی وجہ سے اسی کی ملکیت متصور ہوگی جب تک کہ کوئی
ایسی دلیل واضح ہو کر سامنے نہ آجائے جو اس کی ملکیت کے ختم ہو جانے کو یقینی بنادے، محض
اس احتمال سے کہ اس نے چیز کو فروخت کر دیا ہوگا، یا کسی کو ہبہ کر دیا ہوگا، اس کی ملکیت
ختم نہیں ہوگی البتہ اس بات پر بینہ قائم ہو جائے کہ اس نے اس چیز کو فروخت کر دیا ہے، یا
ہبہ کر دیا ہے تو اس یقین کی وجہ سے یہ چیز اس کی ملکیت سے نکل جائے گی اور استصحاب پر
عمل نہیں ہوگا۔

اسی طرح کسی شخص کے متعلق مشاہدہ سے معلوم تھا کہ وہ گزشتہ زمانے میں
باحیات تھا، چند سال یا چند ماہ گزرنے کے بعد محض فوت ہونے کا احتمال اس بات کے لئے
کافی نہیں کہ اس کو مردہ تصور کیا جائے بلکہ جب تک کوئی واضح دلیل سامنے نہ آجائے اس کو
باحیات ہی سمجھا جائے گا، اسی طرح ایک چیز شرعاً حلال ہے تو مستقبل میں بھی اس کو حلال ہی
تصور کیا جائے گا، ہاں اگر کوئی دلیل قائم ہو جائے جو اس کی حلت ختم ہونے کو یقینی بنادے تو

(۱) إرشاد الفحول: المقصد الخامس، الفصل السابع، البحث الثاني، الإستصحاب ج: ۲

پھر اس کی حلت حرمت میں تبدیل ہو جائے گی۔ اس موضوع سے متعلق دقیق مباحث کے لئے ”نفائس الأصول فی شرح المحصول: المسألة الثانية فی استصحاب الحال، ج: ۹ ص: ۴۱۸۶ تا ۴۲۰۹“ کا مطالعہ کیجئے۔

حجیت استصحاب کے دلائل

حجیت استصحاب کے چند اہم دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

قرآن کریم سے

۱۔ قُلْ لَا آجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِهِ لِلدُّبُوبِ ۝ (الانعام: ۱۴۵)

ترجمہ:- (اے نبی!) ان سے کہہ دیں کہ جو وحی میرے پاس آئی ہے اس میں تو میں ایسی کوئی چیز نہیں پاتا جو کسی کھانے والے پر حرام ہو، سوائے اس کے کہ وہ مُردار ہو، یا بہایا ہوا خون ہو، یا سور کا گوشت ہو کہ وہ ناپاک ہے، یا ایسی کوئی گناہ کی چیز ہو کہ اس پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام لیا گیا ہو۔

اس آیت میں دلیل موجود نہ ہونے سے استدلال کیا گیا ہے اور یہی استصحاب ہے۔

سُنّتِ رسول سے

۲۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک ایسے شخص کی حالت بیان کی گئی جسے یہ خیال ہو جاتا کہ نماز میں اس کی رت خارج ہو گئی ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وہ نماز اس وقت نہ توڑے کہ جب تک کہ آواز نہ سُن لے یا بُونہ پالے:

انه شكا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الرجل الذي يخيل

إليه أنه يجد الشيء في الصلاة فقال لا ينفتل أو لا ينصرف حتى
يسمع صوتاً أو يجد ريحاً. ^(۱)

اس حدیث میں ایسے شخص کا وضو صحیح ہونے کا حکم دیا گیا ہے جسے اپنے وضو کے
باقی رہنے کا یقین ہے، اور اس کے ٹوٹ جانے میں شک ہے، شک دلیل نہیں بن سکتا، لہذا
وضو اپنی اصل پر قائم رہا۔

اجماع اُمت سے

۳۔ اس بات پر فقہاء کا اجماع ہے کہ اگر انسان کو طہارت کی ابتدا ہی میں شک
ہو تو پھر اس کی نماز جائز نہیں ہے، لیکن اگر اسے طہارت کے آغاز میں شک نہیں ہے بلکہ اس
کے باقی اور جاری رہنے میں شک ہے تو اس کی نماز جائز ہے، اس اجماع کی بنیاد استحباب
پر ہے آغاز نماز کے حکم یعنی طہارت کو جاری رکھا گیا ہے۔

عقلی دلائل

۴۔ جو شرعی احکام عہد نبوی میں ثابت تھے، وہ ہمارے حق میں بھی ثابت ہیں
اور ہم ان احکام کے مکلف و پابند ہیں اس کی دلیل استحباب ہے، اگر استحباب حجت نہ
ہوتا تو یہ احکام ہم پر لازم نہ ہوتے۔

۵۔ بقاء اور استمرار کو عدم پر ترجیح حاصل ہے اور اس پر عمل کرنا متفقہ طور پر
واجب ہے، پہلے سے موجود چیز کے معدوم ہونے کے لئے کسی نئے سبب کی ضرورت ہے،
اور ظاہر ہے کہ جس چیز کا کسی پر انحصار نہ ہو وہ اس چیز کے مقابلے میں رائج ہوتی ہے جو کسی
پر منحصر ہو۔

(۱) صحیح بخاری: کتاب الوضوء، باب من لا يتوضأ من الشك حتى يستيقن، ج: ۱، ص: ۳۹،
رقم الحدیث: ۱۳۷

۶۔ ماضی میں ثابت یا معدوم چیز کو ظن اور گمان کی بنا پر اس وقت تک جاری و باقی رکھا جاتا ہے جب تک اس کے برعکس کوئی دلیل نہ آجائے، شرعی احکام میں ظن غالب پر عمل کیا جاتا ہے۔

۷۔ استصحاب کا اصول بعثت کے لوازمات میں سے ہے، انبیائے کرام علیہم السلام کی بعثت برحق ہے، لہذا اس کے لوازمات بھی برحق ہیں، استصحاب بعثت کے لوازمات میں سے اس طرح ہے کہ رسالت و نبوت کے ثبوت میں معجزات کا ظہور لازمی ہے۔ معجزہ ایک خارقِ عادت واقعہ ہوتا ہے جب کہ عادت کسی چیز کے تسلسل کے ساتھ یا وقفہ وقفہ سے ہمیشہ وقوع پذیر ہوتا ہے، جیسے سورج کا روزانہ مشرق سے طلوع ہونا اور مغرب میں روزانہ غروب ہونا۔

کوئی نبی یہ کہے کہ میری نبوت کی یہ دلیل ہے کہ سورج مشرق کے بجائے مغرب سے طلوع ہوگا اور ویسا ہی ہو جائے تو یہ خارقِ عادت واقعہ اور معجزہ اس نبی کی صداقت کی دلیل ہے، اگر استصحاب کو محنت قرار نہ دیا جائے تو پھر انبیاء کے معجزات بھی محنت شمار نہیں ہوتے، کیونکہ ماضی کی عادت کو حال میں جاری نہ سمجھا جائے تو اس عادت کے خلاف واقعہ کوئی نبی کا معجزہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ معجزہ ردِ منہا ہونے کے بعد پھر اسی ماضی کی عادت کو اپنی اصل پر باقی اور جاری سمجھنا ہی درمیان کے اس خلافِ عادت واقعے کو نبی کا اعجاز ثابت کرتا ہے، پس جب ہم نے معجزات کو انبیاء کے لئے دلیل قرار دیا ہے تو یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ استصحاب محنت ہے۔

”استصحاب“ اور ائمہ اربعہ

حاصل یہ ہے کہ استصحاب کوئی مستقل دلیل نہیں بلکہ اس میں شے کی بقاء کو ہی دلیل تصور کیا جاتا ہے اسی وجہ سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے استصحاب کو عدم الدلیل سے

موسوم کیا ہے اور علامہ خوارزمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ہو آخر مدار للفتویٰ“ یعنی استصحاب فتویٰ کی آخری جائے گردش ہے۔^(۱)

البتہ اس کی قوت استنباط اور حیثیت کے بارے میں فقہائے کرام کی آراء مختلف ہیں، فقہائے احناف نے چونکہ غیر منصوص مسائل میں قیاس اور استحسان سے خوب استفادہ کیا ہے اس لئے استصحاب کو آخری اور سب سے کمزور درجے کی دلیل قرار دیا ہے، اسی طرح مالکیہ نے بھی دلائل شرعیہ میں مصالح مرسلہ کا اضافہ کر کے استنباط کے میدان کو وسیع کر لیا ہے، چنانچہ مالکی فقہاء نے بھی مسائل کے استنباط میں استصحاب سے بہت کم مدد لی ہے۔ علامہ قرانی رحمہ اللہ (متوفی ۶۸۴ھ) فرماتے ہیں کہ مالکی فقہاء نے استصحاب کو اس وقت محنت مانا ہے جب تک اس کے خلاف دلیل قائم نہ ہو، مثلاً مفقود الخبر کی حیات و موت کا حکم اس وقت تک نہیں لگایا جاسکتا جب تک کہ قاضی شرعی اس کی موت کا حکم نہ لگا دے اس وقت تک لوگوں میں اس کی طبعی زندگی ثابت مانی جائے گی، لہذا بغیر اقامت دلیل کے وفات کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

فقہائے حنابلہ نے بنیادی دلائل شرعیہ کتاب اللہ و سنت رسول اللہ اور اجماع کے بعد قیاس سے استفادہ کرنے میں احتیاط سے کام لیا ہے، اور سخت ضرورت کے وقت ہی قیاس کو دلائل شرعیہ کی فہرست میں جگہ دی ہے کیونکہ مذہب حنبلی اثری ہے یعنی نقل پر اس کا مدار ہے، اور اس میں اتباع سلف صالح پر زیادہ اعتماد کیا جاتا ہے اسی لئے حدیث و خبر سے موافقت رکھنے والی دلیل مثبت پر جہاں یہ زور دیتے ہیں وہاں استصحاب کو باطل کرنے والی مغیر احوال دلیل کے قبول کرنے میں بھی اتنی ہی سختی روا رکھتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ فقہ حنبلی میں ایسے احکام بہت زیادہ ہیں جو استصحاب پر مبنی ہیں کیونکہ ان کے اصول کے مطابق استصحاب کو بدلنے کے لئے کسی نص کا ہونا ضروری ہے، اس زریں اصول کا نتیجہ یہ ہے کہ اس مسلک میں قیود کی کمی اور اطلاقات میں وسعت ہے۔

نیز حنابلہ کی طرح شوافع نے بھی استصحاب کو خاص اہمیت دی ہے اور ان سے غیر منصوص مسائل کے حل کرنے میں بھرپور استفادہ کیا ہے، بہر حال استصحاب کی بنیاد اگرچہ گمان و ظن پر ہے پھر بھی ائمہ اربعہ نے بعض تفصیلات میں اختلاف کے باوجود کسی حد تک استصحاب کو مستدل تسلیم کیا ہے، البتہ بعض ایسے گروہ ہیں جو استدلال بالرائے سے انتہائی کم کام لیتے ہیں اور استصحاب پر زیادہ اعتماد کرتے ہیں، جیسے ظاہریہ کہ استدلال بالرائے کا بالائے طاق رکھتے ہوئے استصحاب پر سختی سے عمل کرتے ہیں۔^(۱)

”استصحاب“ کی اقسام

اصول فقہ کی کتابوں میں استصحاب کی متعدد قسمیں مذکور ہیں، شیخ ابوزہرہ نے استصحاب کی چار قسمیں بیان کی ہیں:

۱- استصحاب البراءة الأصلية

حقیقی سبکدوشی کا اپنے حال پر باقی رہنا، مثلاً:

الف:- انسان کا تکالیف شرعیہ سے بری رہنا، جب تک کہ مکلف ہونے پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے، انسان پیدا ہونے کے بعد اصلاً بری رہتا ہے یعنی اس کے ذمہ میں تکالیف شرعیہ نہیں رہتی ہیں تو اس کی یہ حالت باقی رہے گی مگر جب بالغ ہو جاتا ہے تو وہ احکام شرعیہ کا مکلف ہو جاتا ہے۔

ب:- اسی طرح مرد و عورت ایک دوسرے کے حقوق سے دست بردار رہتے ہیں یعنی کسی عورت پر مرد کے حقوق عائد نہیں ہوتے اور نہ ہی مرد پر عورت کے حقوق عائد ولازم ہوتے ہیں لیکن ان دونوں کا جب عقد نکاح ہو جاتا ہے تو ان پر ایک دوسرے کے

(۱) دیکھئے تفصیلاً: أصول الفقہ لأبی زہرة: الإستصحاب ص: ۲۹۶

حقوق عائد ہو جاتے ہیں، گویا بلوغت و مناکحت سے پہلے استصحاب براءت تھا جو بعد میں ختم ہو گیا۔^(۱)

۲- استصحاب ما دلّ الشرع أو العقل علی وجودہ

یعنی شریعت یا عقل انسانی جس چیز کے وجود کا تقاضا کرے، اس کو اپنے حال پر باقی رکھنا، مثلاً:

الف:- ایک نے دوسرے سے کچھ روپے بطور قرض لئے تو جب تک قرض کی ادائیگی پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے یا یہ نہ معلوم ہو جائے کہ قرض دینے والے نے اسے معاف کر دیا ہے، اس وقت تک قرض لینے والے پر ادائیگی کی ذمہ داری باقی رہے گی یعنی یہ ذمہ داری استصحاب حال کی وجہ سے باقی رہے گی۔

ب:- اسی طرح خریدار پر ثمن کی ادائیگی اس وقت تک باقی سمجھی جائے گی جب تک کہ ادائیگی ثمن پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے۔

ج:- اسی طرح نکاح کے بعد شوہر پر مہر دینا واجب ہو جاتا ہے یہ وجوب اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ ادائیگی مہر پر کوئی دلیل نہ قائم ہو جائے یا یہ نہ معلوم ہو جائے کہ بیوی نے اپنا حق مہر معاف کر دیا ہے۔^(۲)

۳- استصحاب الحکم

یعنی حکم کا اپنی حالت پر باقی رہنا، جو چیزیں اصل کے اعتبار سے مباح ہیں وہ مباح ہی رہیں گی جب تک کہ اس کے خلاف کوئی حرام کرنے والی دلیل نہ مل جائے، مثلاً قاعدہ ہے:

الأصل في الأشياء كلها الإباحة ما عدا الألبضاع.

(۱) أصول الفقہ لأبی زہرۃ: الإستصحاب ص: ۲۹۷، ۲۹۸

(۲) أصول الفقہ لأبی زہرۃ: الإستصحاب ص: ۲۹۸

ترجمہ:- ساری چیزوں میں اصلِ اباحت ہے سوائے شرم گا ہوں کے۔
تو شرم گا ہوں کی حرمت اس وقت تک باقی رہے گی جب تک کہ اس کو حلال
کرنے والی کوئی چیز نہ پائی جائے۔^(۱)

۴- استصحاب الوصف

یعنی کسی صفت کا اپنے حال پر باقی رہنا، مثلاً:

الف:- مفقود شخص کا زندہ رہنا ایک وصف ہے یہ وصف اس کے ساتھ اس وقت
تک باقی سمجھا جائے گا جب کہ اس کے خلاف اس کی موت پر کوئی خارجی دلیل قائم
نہ ہو جائے چونکہ وہ شخص قبل از واقعہ بقید حیات تھا اس لئے مستقبل میں بھی با حیات
متصور ہوگا۔

ب:- اسی طرح پانی کا وصفِ طہارت اپنی حالت پر باقی رہے گا جب تک کہ
اس کے نجس ہونے پر دلیل قائم نہ ہو جائے، جیسے رنگ و بو وغیرہ بدل جائے۔

ج:- اسی طرح کسی شخص نے وضو کر لیا تو متوضی ہونے کی صفت اس کے ساتھ
قائم ہوگئی لہذا جب تک نقض وضو پر کوئی واضح دلیل قائم نہ ہو جائے وضو برقرار رہے گا، یا
نقض کا غالب گمان نہ ہو جائے وہ شخص متوضی ہی شمار ہوگا۔

اسی طرح عورت کی شادی کے بعد اس کے ساتھ شادی شدہ ہونے کی صفت قائم
ہو جاتی ہے تو جب تک نکاح کے ختم ہونے پر کوئی واضح دلیل سامنے نہ آجائے اس کے ساتھ
یہ صفت قائم رہے گی اور اس سے کسی دوسرے کا نکاح کرنا درست نہیں ہوگا۔^(۲)

استصحاب اجماع

استصحاب کی ایک اور قسم فقہاء بیان کرتے ہیں اور یہ اصولیین کے یہاں
محل نزاع بنی ہوئی ہے وہ ”استصحاب حکم الإجماع بعد الاختلاف“ ہے چنانچہ علامہ

ابن قیم رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ”إعلام الموقعین“ میں اس پر تفصیلی گفتگو کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ کسی مسئلے میں مخصوص شرائط و اوصاف کے ساتھ تمام علمائے کرام کا اجماع ہو تو کسی شرط یا وصف میں تغیر کے بعد بھی وہ اجماعی حکم باقی رہے گا یا نہیں؟ اس کو یوں بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ جب کوئی نزاعی صورت پیدا ہو جائے تو حکم اجماع پر استصحاب کیا جائے گا۔^(۱)

مثالوں سے اس کی وضاحت اور ہو جاتی ہے:

الف:- نماز کا وقت ختم ہو رہا ہے وضو کے لئے ایک شخص کو کہیں پانی نہیں ملتا تو تمام فقہائے کرام کا اس امر پر اجماع ہے کہ ایسا شخص تیمم کر سکتا ہے اور اس تیمم سے نماز جائز ہوگی، اب اگر قبل اس کے کہ پانی پر نظر پڑے اس نے نماز پوری کر لی تو نماز صحیح ہو گئی اگرچہ نماز پڑھ لینے کے بعد پانی مل ہی کیوں نہ گیا ہو، اور اگر نماز سے پہلے پانی مل گیا تو پھر نماز بغیر وضو کے درست نہیں ہو سکتی، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اثنائے صلوٰۃ میں یعنی نماز پڑھنے کے دوران میں اس نے پانی دیکھ لیا تو کیا یہ نماز باطل ہو جائے گی؟ اور کیا وضو کر کے پھر سے نماز پڑھی جائے گی؟ استصحاب اجماع کا قائلین کا کہنا ہے کہ نماز ہو جائے گی اس کو پوری کر کے پھر سے پڑھنے کی ضرورت نہیں:

مثالہ: إذا استدلل من يقول إن المتيمم إذا رأى الماء في أثناء

صلاته لا تبطل صلاته لأن الإجماع منعقد على صحتها قبل ذلك

فاستصحاب إلى أن يدل دليل على أن رؤية الماء مبطله.

استصحاب کی اس قسم میں علمائے اصولیین مختلف ہیں، بلکہ خود حنابلہ جو اس سے

استنباط کرنے میں ید طولی رکھتے ہیں، ان کے یہاں بھی اختلاف ہے، ان میں سے بعض تو

اجماعی استصحاب کو محجّت مانتے ہیں، جن میں سرفہرست ابن شاقلا (ابراہیم بن احمد حنبلی

رحمہ اللہ) ابن حامد وغیرہ ہیں، جب کہ قاضی ابویعلیٰ، ابن عقیل، ابن زائونی (ابو ان بن عبد اللہ)، علامہ حلوانی (ابو محمد عبد الرحمن) اور علامہ ابوالنظاب - رحمہم اللہ - وغیرہ اسے ثابت نہیں مانتے، کیونکہ کسی خاص صفت پر اجماع کا انعقاد کسی دوسرے حال یا منف پر ایمان کو مستلزم نہیں ہو سکتا، جب کہ یہاں پانی دیکھے بغیر صحت صلوٰۃ پر اجماع ہے، اس کا اکتفا یہ نہیں کہ پانی دیکھنے کی صورت میں بھی یہ اجماع قائم رہے کیونکہ استصحاب کی شرط یہ ہے کہ جو حالت حکم کے وقت تھی اس پر قائم رہے، لیکن اگر صفت بدل جائے تو حالت بھی بدل جائے گی اور موجب حکم میں بھی تغیر ہو جائے گا، لہذا اب صورت حال کا تقاضا یہ ہونا چاہئے کہ اس پر دوسرا حکم جاری کیا جائے کیونکہ استصحاب حال کسی دوسری دلیل کے مقابلے کی صلاحیت نہیں رکھتا، مثلاً صحابہ کرامؓ نے لونڈی کے اُم ولد بننے سے پہلے اس کی بیع کے جواز پر اجماع کر لیا تو اُم ولد کی بیع کے منع پر خود دلیل قائم ہو گئی کیونکہ استصحاب کے مطابق حکم لگانے کا معارضہ دوسری دلیل اجماع صحابہ سے ہو گیا لہذا اسے مسترد کر دیا جائے گا۔^(۱)

”استصحاب“ کا حکم

مذکورہ بالا اقسام اربعہ میں سے (آخری قسم کو چھوڑ کر) استصحاب کی پہلی تین قسمیں تمام فقہاء کے نزدیک مسلم ہیں، اگرچہ اس اصل پر جزئیات کو منطبق کرنے میں اختلاف پایا جاتا ہے:

وقد اتفق الفقهاء على الأخذ باستصحاب في الأقسام الثلاثة
الأول والخلاف بينهم في انطباقه على جزئيات معينة. وإن كان
الأصل في هذه الأقسام الثلاثة مسلماً به.^(۲)

(۱) ارشاد الفحول: المقصد الخامس، الفصل السابع، البحث الثانی: الإستصحاب ج: ۲

ص: ۱۷۷

(۲) أصول الفقه لأبي زهرة: الإستصحاب ص: ۲۹۹

البتہ چوتھی قسم استصحاب الوصف میں اختلاف ہے، حنابلہ اور شوافع علی الاطلاق اس سے احکام مستنبط کرتے ہیں، خواہ وصف حادث ہو یا غیر حادث، نفیاً و اثباتاً دونوں طرح اس سے احکام متفرع کرتے ہیں یعنی استصحاب وصف کو علت دافعہ اور ثابتہ دونوں مانتے ہیں مثلاً: استصحاب وصف کی بنیاد پر مفقود شخص کو زندہ مان کر جس طرح اس کے اموال کو اس کی ملکیت میں باقی رکھتے ہیں اور اس کا کوئی وارث نہیں ہوتا ہے اسی طرح اس کو دوسرے مورث کی وراثت بھی دلاتے ہیں، اس کا حصہ محفوظ رکھا جاتا ہے، اور اگر کسی غیر وارث نے اس کے حق میں وصیت کی ہو تو اس وصیت کو بھی نافذ کر کے موصی کے ترکے سے اس کا حصہ محفوظ رکھواتے ہیں تاکہ جب اس کا پتا چل جائے تو اس کو اس کا حق حوالے کر دیا جائے، چنانچہ شیخ ابوزہرہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

أما الشافعية والحنابلة فإنهم يأخذون باستصحاب الوصف دفعًا والبتاً ففي مسألة المفقود يحكمون بحياته مدة فقدة حتى يحكم بموته. وفي مدة الفقد أمواله على ملكه ويتولى إليه كل مال يثبت له ميراث أو وصية في مدة الفقد.^(۱)

ترجمہ:- رہی بات شوافع اور حنابلہ کی تو انہوں نے استصحاب الوصف کو اختیار فرمایا ہے، نفیاً بھی اثباتاً چنانچہ مفقود الخیر کے مسئلے میں اس شخص کے زندہ ہونے کا حکم لگاتے ہیں، مدتِ فقد میں یہاں تک کہ اس کی موت کا (شرعی) حکم لگ جائے اور مدتِ فقد میں اس کے اموال کو اس کی ملک میں برقرار رکھتے ہیں اور مدتِ فقد میں ہر اس مال کو اس کی طرف پھیرتے ہیں جو اس کے لئے میراث یا وصیت سے ثابت ہوا ہے۔

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: الاستصحاب ص: ۲۹۹

لیکن احناف اور مالکیہ استصحاب الوصف کو صرف علتِ دفعہ اور نافیہ مانتے ہیں علتِ ثابۃ نہیں مانتے، مثلاً مذکورہ بالا مسئلے میں مفقود کو استصحاب کی وجہ سے زندہ تصور کرتے ہیں اور زندہ تصور کرنے کی وجہ سے اس کا مال اس کی ملکیت میں باقی رہتا ہے، دوسرا کوئی شخص اس کا وارث نہیں بنتا، یعنی دوسرے کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے اور دوسرے کے مال میں یہ مردہ سمجھا جاتا ہے اور وہ کسی دوسرے کا وارث نہیں ہوتا یعنی مفقود کے وصفِ حیات کا اعتبار اس کے مال میں صرف غیروں کی ملکیت کی نفی کے لئے ہوتا ہے، اس کو زندہ ماننے کی وجہ سے اگر کوئی نیا حق اس سے متعلق ہو رہا ہو تو اس جگہ اس کے اس وصف کا اعتبار نہیں کرتے ہیں اس لئے کہ یہ علتِ ثابۃ نہیں ہے:

أما الحنفية والمالكية فقد أثبتوا الاستصحاب بالنسبة
لإستصحاب الوصف وجعلوه صالحاً للدفع وغير صالح للإثبات
أي انه لا يأتي بحقوق جديدة بالنسبة لصاحب الصفة. ^(۱)

ترجمہ:- رہے احناف اور مالکیہ تو انہوں نے استصحاب الوصف کو بہ نسبت ثابت مانا ہے، اور اس کو (دوسروں کے حق) دفع کرنے کے لائق مانا ہے، اور دوسروں میں اثباتِ حق کے لائق نہیں مانا ہے، یعنی وہ وصف صاحبِ وصف کے لئے کوئی نیا حق نہیں لاتا ہے۔

اگر مفقود کے کسی رشتہ دار کا انتقال ہو جائے جس سے مفقود کو زندہ ہونے کی صورت میں وراثت مل سکتی ہو تو ایسی صورت میں احناف اور مالکیہ کے نزدیک جب تک مفقود کی موت کا یقینی علم نہ ہو جائے یا احناف کے نزدیک اس کی عمر کے نوے سال اور مالکیہ کے نزدیک مفقود ہونے کے بعد اس کی عمر کے چار سال نہ گزر جائیں اس وقت تک مفقود کا حصہ وراثت موقوف رکھا جائے گا، قاضی بذاتِ خود یا کسی قائم مقام کے ذریعے اس

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: الإستصحاب، ص: ۲۹۹

کی حفاظت کرائے گا، واضح رہے کہ استصحاب کی بنا پر جو اختلاف پیدا ہوتا ہے اس کا زیادہ تر تعلق امور قضا سے ہے، قاضی حضرات دعاوی کے ثبوت اور نفی میں اس سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔^(۱)

”استصحاب“ کی مثالیں

۱۔ شک ناقض وضو نہیں

ایک شخص نے وضو کیا اب یہ شخص با وضو رہے گا اور اس وضو سے اس وقت تک نماز پڑھ سکتا ہے جب تک یقینی طور پر یا غلبہ ظن کے ساتھ یہ معلوم نہ ہو جائے کہ اس کا وضو ٹوٹ گیا ہے، وضو کرنے کے بعد اب اگر اس کے ٹوٹنے میں محض شک ہو جائے تو ایسی صورت میں استصحاب حال کی بنا پر وہ شخص با وضو مانا جائے گا، شک کے باوجود اس وضو سے نماز پڑھ سکتا ہے کیونکہ حالی ثابت کی بقا ہی اصل ہے جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے، اور چونکہ یہاں کوئی یقینی دلیل موجود نہیں اس لئے وہ با وضو ہی کہلائے گا:

إذا توضأ الشخص ثبت له صفة المتوضي حتى يقوم الدليل

على خلافه وذلك بناقض من نواقض الوضوء أو غلبة ظن

بوجود ناقض.^(۲)

۲۔ ذباح کی اصل تحریم ہے

کوئی شکار قبل اس کے کہ اس پر قابو پایا جائے پانی میں ڈوب گیا، احناف اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اسے نہیں کھایا جاسکتا اگرچہ اس کے بدن پر تیر کے نشانات ہی کیوں نہ ہوں اس لئے کہ نہیں معلوم اس کی موت پانی میں ڈوب کر ہوئی ہے یا تیر سے؟ اگر

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: الإستصحاب ص: ۲۹۹

(۲) أصول الفقه لأبي زهرة: الإستصحاب ص: ۲۹۸

دُوب کر ہوئی ہے تو حرام اور اگر محض تیر سے ہوئی ہے تو حلال ہے، اور چونکہ ذبائح میں اصل تحریم ہے لہذا جب تک شکار کو باقاعدہ ذبح نہیں کیا جائے یا یقینی طور پر تیر سے جان نکلنے کا علم نہ ہو جائے اس کو حلال نہیں قرار دیا جاسکتا، اور یہاں چونکہ حلال ہونے کا ثبوت نہیں ہے اس لئے اصل تحریم قائم رہے گی:

كَانَ الْأَصْلُ فِي الذَّبَائِحِ التَّحْرِيمُ وَشَكَّ هَلْ وَجَدَ الشَّرْطَ الْمُبِيحَ أَمْ لَا، بَقِيَ الصَّيْدُ عَلَى أَصْلِهِ فِي التَّحْرِيمِ. (۱)

۳۔ پانی کی اصل طاہر اور مطہر ہے

فقہاء کے نزدیک پانی کی اصل طاہر اور مطہر ہے جب تک کہ اس کے اوصاف متغیر نہ ہو جائیں لہذا جب تک وہ ایسی صورت میں منتقل نہ ہو جائے کہ حکم بدل جائے یہ اصل اس کے ساتھ برقرار رہے گا گویا کہ اس کا طاہر و مطہر ہونا اس وقت تک زائل نہیں ہوگا جب تک کہ رنگ و بو کا تغیر اس کی نجاست کی دلیل نہ بن جائے یا اس میں کوئی نجس چیز واقع نہ ہو جائے:

وَمِنْ ذَلِكَ وَصْفُ الْمَاءِ بِالطَّهَارَةِ فَإِنَّهُ يَسْتَبْرَأُ قَائِمًا حَتَّى يَقُومَ الدَّلِيلُ عَلَى نَجَاسَتِهِ مِنْ تَغْيِيرِ فِي اللَّوْنِ وَالرَّائِحَةِ. (۲)

۴۔ انگور کا رس اور نبیزِ تمر اصلاً حلال ہے

یہی حال شیرہ انگور کا ہے کہ وہ حلال ہے لہذا اس کی حلت اس وقت تک باقی رہے گی جب تک کہ اس کی صفت متغیر نہ ہو جائے، مثلاً اس میں نشہ پیدا ہو جائے تو اس کا حکم بدل جائے گا یہی حال نبیزِ تمر کا ہے کہ وہ بذاتِ خود حلال ہے تو وہ حلال ہی رہے گی، جب تک کہ اس میں نشہ کا پایا جانا یقینی نہ ہو جائے:

(۱) إعلام الموقعین: الإستصعاب وأقسامه، إستصعاب الوصف ج: ۱ ص: ۲۵۶

(۲) أصول الفقه لأبي زهرة: الإستصعاب ص: ۲۹۸

ان ما یثبت حله لا یحرم إلا بدلیل مغیر أو بأمر یغیر صفاته.
فالعنب حلال یثبت حله إلا إذا تغیرت صفة فتغیر.
و كذلك التمر۔^(۱)

۵۔ شک کی صورت میں طلاق رجعی مانی جائے گی

ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی لیکن اسے شک ہے کہ ایک طلاق دی یا تین؟ امام مالک کے سوا امام احمد۔ رحمہما اللہ۔ سمیت دوسرے اکثر فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ اس صورت میں ایک ہی طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ جب شادی ہوئی تھی تو وہ ہر مانع شرعی سے خالی تھی، لہذا اس کی حلت اپنی جگہ پر ثابت ہے اور اس کو اپنی حالت پر برقرار رکھا جائے گا، اور یہ کیفیت صرف شک سے زائل نہیں ہو سکتی، لہذا ایک طلاق رجعی یقینی مانی جائے گی اور وہی ثابت ہوگی:

ومن ذلک لو شک هل طلق واحدة أو ثلاثاً فإن مالکاً یلزمه
بالثلاث لأنه یقین طلاقاً وشک هل هو مما تزیل أثره الرجعة أم
لا وقول الجمهور فی هذه المسألة أصح فإن النکاح متیقن فلا
یزول بالشک۔^(۲)

استصحاب پر مبنی قواعد

شیخ عبد الوہاب خلاف نے اپنی کتاب ”علم أصول الفقه: الدلیل الثامن:
الإستصحاب“ ص: ۹۲، میں یہ لکھا ہے کہ فقہاء نے استصحاب سے متعدد فقہی قواعد مستنبط
کئے ہیں۔

۱۔ الأصول بقاء ما کان علی ما کان

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: الإستصحاب، ص: ۳۰۳، ۳۰۴

(۲) إعلال الموقعین: الإستصحاب وأقسامه، إستصحاب الوصف، ج: ۱، ص: ۲۵۶

۲- الأصل فی الأشياء الإباحة

۳- یقین لا یزول بالشک

۴- الأصل براءة الذمة^(۱)

یہ سارے قواعد اپنے مفاہیم و مقاصد کے اعتبار سے استصحاب سے قریب تر ہیں ان فقہی قواعد کا استصحاب سے مستنبط ہونا یا ان کے مفہوم میں یگانگت کا پایا جانا استصحاب کی اصولی حیثیت و اہمیت میں مزید اضافہ کرتا ہے، اسی لئے فقہاء نے اس کو خاص اہمیت دی ہے اور خصوصاً حنابلہ اور شوافع نے اس سے بہت سے مسائل مستنبط کئے ہیں۔

مصالح مرسلہ

فقہ میں چونکہ مصالح مرسلہ کی بھی رعایت کی گئی ہے اور اس کی بنا پر مسائل کی ایک معتد بہ مقدار فقہ کے مختلف ابواب میں پائی جاتی ہے، اس لئے مصالح مرسلہ کی حقیقت، فقہاء کے یہاں اس کا درجہ اعتبار اور دیگر ضروری تفصیلات ذیل کے سطور میں پیش کی جاتی ہیں۔

مصالح مرسلہ کی تعریف

کسی منفعت کی تحصیل یا تکمیل یا کسی مضرت و تنگی کا ازالہ یا تخفیف کی وہ صورت جو شارع کے مقصود کی رعایت و حفاظت پر مبنی ہو اور اس کی تصریح و تشخیص یا اس کے کسی نوع کی صراحت شریعت نے نہ کی ہو، اسے اصطلاح میں مصالح مرسلہ کہا جاتا ہے اور اسے الاستدلال المرسل اور الاستصلاح بھی کہا جاتا ہے۔

مصالح مرسلہ کی حجیت کے دلائل

ائمہ اربعہ میں سے امام مالک رحمہ اللہ نے مصالح مرسلہ کو ایک مستقل شرعی

(۱) الأشباه والنظائر: الفن الأول: القواعد الكلية، ص: ۵۶، ۵۰، ۴۹، ۴۷

دلیل کے طور پر تسلیم کیا ہے اور استنباط احکام میں اس کے استعمال میں کثرت سے کام لیا ہے یہی وجہ ہے کہ مصالح مرسلہ کا اصول امام مالک رحمہ اللہ سے منسوب ہے۔

مصالح مرسلہ کو شرعی حجت قرار دینے والوں کے چند اہم دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

مصالح مرسلہ کی حجت قرآن سے

۱۔ اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے فرمایا:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿۱۸۵﴾ (الانبیاء)

ترجمہ:- اور ہم نے آپ کو دنیا والوں کے لئے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔

رحمت کا تقاضا ہے کہ لوگوں کی مصلحتوں کا خیال رکھا جائے:

يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ۚ (البقرة: ۱۸۵)

ترجمہ:- اللہ تمہارے ساتھ نرمی چاہتا ہے، سختی نہیں چاہتا۔

۳۔ شریعت نے انسان کے حق میں نرمی اختیار کرتے ہوئے اضطراری حالت

میں حرام اشیاء مباح قرار دی ہیں:

فَمَن اضْطُرَّ فِي مَخْلَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِآثِمِهِ ۖ فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿۱۸۵﴾

(المائدہ)

ترجمہ:- البتہ جو کوئی بھوک سے مجبور ہو کر ان میں سے کوئی چیز

کھالے بغیر اس کے کہ گناہ کی طرف اس کا میلان ہو تو بے شک اللہ

معاف کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے۔

۴۔ شریعت اسلامیہ دلوں کے امراض کی شفا، رہنمائی اور رحمت ہے:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَ لَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ ۚ

وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿۱۰۴﴾ (یونس)

ترجمہ:- لوگو! تمہارے پاس تمہارے رب کی طرف سے نصیحت

آگئی ہے، یہ وہ چیز ہے جو دلوں کے امراض کی شفا ہے، اور جو اسے قبول کر لیں ان کے لئے رہنمائی اور رحمت ہے۔

۵۔ شارع کا منشا یہ نہیں ہے کہ لوگوں کی زندگیاں مشقت اور تنگی سے دو چار ہوں، فرمانِ الہی ہے:

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ (المائدہ: ۶)
ترجمہ:- اللہ تم پر زندگی کو تنگ کرنا نہیں چاہتا۔

اگر ہم استنباطِ احکام کا انحصار صرف انہیں مصلحتوں تک محدود رکھیں جن کا نصوصِ شریعت نے اعتبار کیا ہے تو نئے احوال و مسائل میں لوگوں کے بے شمار مصالح ضائع ہو جائیں گے اور ان کی زندگیوں میں تنگی واقع ہو جائے گی جو کہ منشاءِ شریعت کے خلاف ہے۔

مصالحِ مرسلہ کی حجیتِ سنتِ رسول سے

۶۔ عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله! قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله! قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال: أجمع رأيي ولا ألو! فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضى رسول الله.^(۱)

ترجمہ:- اہل حمص میں سے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کے کئی اصحاب سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب انہیں

(۱) سنن أبي داود: كتاب الأقضية، باب إجماع الرأي في القضاء، ج: ۳، ص: ۳۰۳، رقم الحديث: ۳۵۹۲

بطور گورنر یمن بھیجنے کا ارادہ فرمایا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا:
 جب تمہارے پاس مقدمہ آئے تو اس کا فیصلہ کس طرح کرو گے؟
 حضرت معاذؓ نے عرض کیا: اللہ کی کتاب کے موافق فیصلہ کروں گا!
 آپ نے فرمایا: اگر اللہ کی کتاب میں نہ پاؤ؟ حضرت معاذؓ نے
 عرض کیا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے موافق فیصلہ کروں
 گا! آپ نے فرمایا: اگر سنت رسول میں بھی نہ پاؤ؟ حضرت معاذؓ
 نے عرض کیا: میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور کوئی کوتاہی نہ
 کروں گا! اس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ کا سینہ
 تھپکا اور فرمایا: سب تعریف اللہ ہی کو لائق ہے جس نے رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کے قاصد کو اس چیز کی توفیق بخشی جس سے اللہ کا
 رسول راضی اور خوش ہے۔

اس روایت میں غیر منصوص مسائل میں اجتہاد سے کام لیتے ہوئے مصلحت کی
 اتباع کرنے کی ترغیب دی گئی ہے۔

مصالح مرسلہ کی حجیت تعامل صحابہؓ سے

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد صحابہ کرامؓ نے متعدد نئے مسائل میں
 مصالح عامہ کا اعتبار کرتے ہوئے احکام کا استنباط کیا، جن میں سے چند بطور مثال
 درج ذیل ہیں:

۷۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں قرآن مجید ایک
 مصحف میں جمع کیا گیا حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کام نہیں کیا تھا اور نہ ہی ایسا
 کرنے کی نصیحت فرمائی تھی لیکن مصلحت امت کی خاطر قرآن مجید ایک مصحف میں جمع کیا گیا
 اس سے قبل قرآن مجید مختلف حصوں کی شکل میں موجود تھا۔

۸۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے مانعین زکوٰۃ سے جنگ کی، حالانکہ وہ کلمہ گو تھے۔

۹۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور حکومت میں دورانِ قحط چور کا ہاتھ کاٹنے کی سزا ساقط کر دی گئی تھی، حالانکہ یہ سزا عہد ہے اور نصِ قرآنی سے ثابت ہے۔

۱۰۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہدِ خلافت میں توسیع مسجد نبوی کے لئے ملحقہ عمارتوں کو منہدم کر دیا گیا۔

۱۱۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے خاندنہ کی طرف سے مرض الموت (وہ بیماری جس میں آدمی کا انتقال ہو جائے) میں اپنی بیوی کو وراثت سے محروم کرنے کی خاطر طلاق دینے پر بیوی کو وراثت میں حصہ دینے کا حکم دیا۔

۱۲۔ کاریگروں کے پاس اگر لوگوں کی چیزیں ضائع ہو جائیں تو ان سے چیزوں کے معاوضے کی ادائیگی لوگوں کو دلوائے پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اتفاق ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ لوگوں کے لئے یہی مناسب ہے حالانکہ کاریگروں کے پاس یہ چیزیں لوگوں کی امانت کے طور پر ہوتی ہیں، اور امانت کے ضائع ہونے پر معاوضے کی ادائیگی ضروری نہیں ہوتی لیکن مصلحت عامہ کی خاطر یہ لازم قرار دیا گیا۔

۱۳۔ شربِ خمر کی حد اشی کوڑے متعین کئے گئے کیونکہ اس کے نتیجے میں فحش کلامی، بے حیائی اور قذف جیسے جرائم وقوع پذیر ہوتے ہیں، ان کے سد باب کے لئے اس طرح کا اقدام کیا گیا۔

۱۴۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک آدمی کے قتل میں قاتلوں کی ایک جماعت کو سزا دی یعنی قصاص میں سب کو قتل کر دیا کیونکہ قتل و سازش میں وہ سب برابر کے شریک تھے اگرچہ اس سلسلے میں کوئی نص نہ تھی مگر مصلحت اس کی متقاضی تھی، اس کے علاوہ بھی بہت سے احکامات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے مصلحت کی بنا پر صادر فرمائے۔^(۱)

(۱) أصول الفقہ لأبي ذريرة: المصالح المرسله، ص: ۲۸۰، ۲۸۱

اس طرح کی نظیریں تابعین کے دور میں بھی ملتی ہیں، جن کے دور کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیر القرون قرار دیا تھا، اس کی سب سے واضح مثال کتب حدیث کی تدوین و ترتیب اور حدیث کی صحت و ضعف کی تحقیق کے لئے فن جرح و تعدیل کی ایجاد ہیں، اسی طرح حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے اپنے عہد خلافت میں خراسان کے راستے میں بیت المال کے اخراجات سے مسافروں کی سہولت کی خاطر مسافر خانوں کی تعمیر فرمائی، منیٰ میں پختہ مکانات کی تعمیر پر پابندی عائد کر دی تاکہ حجاج کے لئے تنگی کا باعث نہ ہو۔

اور اس طرح کے اقدام اور ان پر اہل علم و اصحاب افتاء اور ارباب اجتہاد کا سکوت ہی نہیں بلکہ اس کو قبول کرنا مصالحِ مرسلہ کے احکام شریعت میں ایک اہم اصل ہونے پر دال ہیں، اسی وجہ سے الفاظ و تعبیر کے اختلاف کے باوجود اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، چنانچہ علامہ ابوزہرہ رقم طراز ہیں:

یتفق جمهور الفقهاء على أن المصلحة معتبرة في الفقه الإسلامي وإن كان كل مصلحة يحب الأخذ بها ما دامت ليست شهوة ولا هوى ولا معارضة فيها للنصوص تكون لمقاصد الشارع.^(۱)
ترجمہ:- جمہور فقہاء نے فقہ اسلامی میں مصالح کا اعتبار کیا ہے، فقہ اسلامی میں ہر ایسی مصلحت کو قبول کیا جائے گا جو شہوات اور بے راہ روی سے خالی ہو اور اس کا نصوص شرعیہ سے تعارض نہ ہو اور وہ شارع کے مقاصد کے مطابق بھی ہو۔

۱۔ احکامات شرعیہ مبنی بر مصلحت ہے اور ممنوعات کی بنیاد مفاسد پر ہے اسی لئے مصالح قابل قبول ہیں اور مفاسد قابل رد ہیں، علامہ قرافی رحمہ اللہ (متوفی ۶۸۳ھ) فرماتے ہیں:

(۱) أصول الفقه: المصالح المرسله، ص: ۲۸۳

فإن أوامر الشرع تتبع المصالح الخاصة أو الراحة ونواهيها تتبع
المفاسد الخاصة أو الراحة^(۱)

ترجمہ:- شریعت کے احکام خالص یا غالب مصلحتوں کے اور
ممنوعات خالص یا غالب مفاسد کے تابع ہیں۔

عقلی دلائل

۱۵۔ یہ بات شریعت اسلامیہ کے محاسن میں سے ہے کہ اس نے تمام مصالح
کے اعتبار یا عدم اعتبار کو صراحت کے ساتھ بیان نہیں کیا بلکہ بعض مصالح کے بارے
میں سکوت اختیار کیا ہے، زمان و مکان کے تغیر سے مصالح کی جزئیات بھی تبدیل ہوتی
رہتی ہیں، شریعت نے تمام مصالح کی جزئیات کے لئے الگ الگ احکام نہیں دیئے
اس لئے جب کبھی کوئی ایسی مصلحت سامنے آئے جس کے حکم پر قرآن و سنت نے سکوت
اختیار کیا ہو اور وہ مصلحت شریعت کے مجموعی مزاج اور بنیادی مصالح کی رعایت کے موافق
ہو تو اس مصلحت کو اختیار کرنا جائز ہے، اس صورت میں اس مصلحت ہی کو دلیل بنا کر حکم نافذ
کر دیا جائے گا۔

۱۶۔ مصالح مرسلہ کو مصالح معتبرہ کے ساتھ ملحق کرنا مصالح ملغاة کے ساتھ
الحاق سے افضل ہے، شریعت بنیادی طور پر انسانوں کو احکام کا مکلف بناتے وقت ان کے
مصالح کا لحاظ رکھتی ہے اس لئے مصالح مرسلہ کو مصالح ملغاة سے منسلک کر کے انہیں باطل
قرار دے دینا درست نہیں ہے۔

مصالح مرسلہ کے معتبر ہونے کی شرائط

فقہاء نے مصالح مرسلہ پر عمل کرنے کی تین شرطیں بیان کی ہیں:

(۱) الفروق: الفرق بين قاعدة من يجوز له أن يفعي وبين قاعدة من لا يجوز له أن يفعي.

۱۔ وہ مصلحت ایسی ہو جو شریعت کے مقاصد کے مناسب ہو اور دلائل قطعیہ کی مخالفت نہ ہو اور نہ ہی کسی اصل کے منافی ہو بلکہ شارع کی مراد کے موافق اور اس سے متفق ہو۔

۲۔ مصلحت بذاتِ خود معقول ہو، عقول سے بالاتر نہ ہو، عقلِ سلیم ان کو قبول کرتی ہو۔

۳۔ مصلحت کی رعایت کا مقصد کسی ضرر کو دفع کرنا ہو، مخض نفسانی خواہشات کی پیروی نہ ہو۔^(۱)

امام غزالی رحمہ اللہ کی تحریروں سے بھی مصالحِ مرسلہ کے معتبر ہونے کی یہی شرائط معلوم ہوتی ہیں، وہ لکھتے ہیں کہ مصلحت ایسی ہو جو ضرورت کے قبیل سے ہو، حاجات و تحسینات کے قبیل سے نہ ہو۔ مصلحت محض احتمال و ظن پر مبنی ہو، اس مصلحت کے ذریعے ضررِ عامہ کو دفع کرنا مقصود ہو، اس میں کسی خاص شخصیت کو مد نظر نہ رکھا گیا ہو۔ یہی نظریہ حنابلہ کا بھی ہے۔^(۲)

مالکیہ کا موقف بھی تقریباً یہی ہے کہ جس مصلحت کی رعایت کرنے میں صلاح و خیر ہو، حرج و مشقت نہ ہو، اس کے ذریعے عیش و عشرت کی تحصیل کا قصد نہ ہو تو وہ مصالحِ مرسلہ شرعاً معتبر ہے۔

شیخ ابوزہرہ رحمہ اللہ نے حنفیہ کی ترجمانی کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ جو مصلحت شریعت سے ثابت شدہ اصول کے قریب ہو اس کا اعتبار ہوگا ورنہ اعتبار نہ ہوگا۔ غور کیا جائے تو یہ بات بھی ماقبل میں ذکر کردہ شرائط کے مغائر نہیں ہے۔^(۳)

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: المصالح المرسله ص: ۲۷۹، ۲۸۰

(۲) أصول الفقه: المصالح المرسله، ص: ۲۸۰

(۳) تنصیل دیکھئے: أصول الفقه: المصالح المرسله، ص: ۲۷۸

خلاصہ یہ کہ فقہاء کے یہاں مصالحِ مرسلہ کے معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ:

۱۔ وہ مصلحت مقاصدِ شریعت کے مطابق ہو۔

۲۔ وہ امرِ تعبدی اور عقلِ انسانی سے بالاتر نہ ہو۔

اسلامی قانون کے ماہر اور اس کی گہرائی میں غوطہ زن رہنے والے فقہاء نے شریعت کے مقاصد کو واضح کرتے ہوئے ان کی پانچ قسمیں بیان کی ہیں:

۱۔ حفظِ جان ۲۔ حفظِ نفس ۳۔ حفظِ عقل

۴۔ حفظِ نسل ۵۔ حفظِ مال

وسعتِ نظر سے اگر جائزہ لیا جائے تو احکامِ شرعیہ ان ہی پانچ مقاصد کے ارد گرد رواں دواں نظر آتے ہیں، نماز، روزہ، حج، صدق کی تاکید، کذب سے ممانعت، توحید و رسالت کے احکام، عقیدہ موت و مابعد الموت، اسی طرح سینکڑوں احکام ہیں جن کا منشا و مقصود دین کی حفاظت ہے، گویا عبادات کی مشروعیت حفظِ دین کی خاطر ہے نہ اس کے بغیر دین کی تشکیل ہو سکتی ہے نہ دین کی عمارت قائم رہ سکتی ہے، قصاص و دیت کے قوانین، ظلم و جور کی ممانعت، نفقہ و حضانت کے احکام، انسان کی عزت و آبرو کی پاسداری، قذف و بہتان کی سزا وغیرہ حفظِ نفس کے لئے سنگِ راہ کی حیثیت رکھتے ہیں، نکاح کی اجازت ہی نہیں بلکہ فضیلت، رہبانیت و تجرد کی ممانعت، زنا و ذوائی زنا کی حرمت اور اس کے کرنے پر عبرت ناک سزائیں اور ثبوتِ نسب میں حد درجہ احتیاط کا پہلو، یہ سب نسل کی حفاظت کے لئے معین و مددگار ہیں، مالی معاملات کی اجازت، چوری، ڈکیتی اور رہزنی پر حدود کا قائم ہونا، سود کی حرمت، غرر و خطر سے حفاظت وغیرہ کا تعلق تحفظِ مالی کے قبیل سے ہیں، احکاماتِ دینیہ میں غور و تدبر کی اجازت، نشے کی حرمت اس پر حدود کا جاری ہونا حفظِ عقل کی خاطر ہیں۔^(۱)

(۱) أصول الفقہ لابی زہرة: المصالح المرسله، ص: ۲۷۸

یہ وہ امور ہیں جن پر ہر زمانے کی شریعتیں متفق رہی ہیں بلکہ غیر دینی قوانین میں بھی اپنے احترام اور اپنے حفظ و بقاء کے واجب ہونے کی بنا پر یہ امورِ خمسہ ملحوظ رہے ہیں۔ چنانچہ امام غزالی رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں کہ کسی ملت میں بھی ان امور کی ضرورت سے صرف نظر نہیں کیا گیا ہے۔ تمام ملتیں ان کی حفاظت پر شانہ بشانہ ہیں بلکہ تمام اہل عقل نے ان کو تسلیم کیا ہے کیونکہ ان امور کی حفاظت سے انسانی سوسائٹی کا توازن قائم رہتا ہے۔^(۱)

مثلاً خنزیر نہ صرف حرام بلکہ نجس العین ہے، خورد و نوش ہی نہیں اس کی خرید و فروخت بھی حرام ہے، اس کے بالوں سے بھی استفادہ مناسب نہیں، جس پانی سے وہ پی لے وہ خود بھی ناپاک اور ناقابل انتفاع ہے لیکن صورت حال یہ ہے کہ ایک بھوکا زندگی اور موت کے لمحات سے دو چار ہے غذا کا ایک لقمہ اس کے تار حیات کو بظاہر بچا سکتا ہے اور سوائے اس جانور کے گوشت کے کوئی اور چیز نہیں ہے تو حفظِ دین اس کی متقاضی ہے کہ لحم حرام سے اس کی جان بچانی جائز نہ ہو، لیکن حفظ نفس اس گوشت کے ذریعے جان بچانے کی التجاء کر رہا ہے، شریعت نے یہاں حفظ جان کو حفظِ دین پر ترجیح دی ہے، اور مضطر کے لئے خنزیر کا گوشت کھا کر جان بچانے کی گنجائش رکھی ہے۔

چنانچہ قرآن کریم اعلان کرتا ہے:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَاللَّهَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِهِ
اللَّهُ، فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ
رَّحِيمٌ ۝ (البقرة)

ترجمہ:- اللہ نے تم پر حرام کیا ہے مردار کو اور خون اور خنزیر کے گوشت کو اور ایسے جانور کو جو غیر اللہ کے نامزد کر دیا ہو پھر بھی جو شخص

بے تاب ہو جائے بشرطیکہ نہ طالب لذت ہو اور نہ تجاؤز کرنے والا ہو
تو اس پر کچھ گناہ نہیں۔

مصلحت کی اقسام

فقہاء نے ان پانچوں طرح کے احکام کے تین درجات مقرر کئے ہیں،
ضروریات، حاجات اور تحسینات، ضروریات وہ ہیں جن پر دین، جان، نسل اور عقل و مال
کا تحفظ موقوف ہے، جیسے حفاظتِ دین کے لئے ایمان اور نماز وغیرہ۔ حفاظتِ جان
کے لئے خورد و نوش کی اباحت اور قتلِ نفس پر قصاص و دیت کو واجب قرار دیا جانا، حفظِ نسل
کے لئے نکاح کی اباحت اور زنا کی حرمت اور حفظِ مال کے لئے بہت سے مالی معاملات
کی اباحت اور چوری وغیرہ کی ممانعت اور جن امور پر ان پانچوں مقاصد کا حصول موقوف
تو نہ ہو لیکن اگر ان کی اجازت نہ دی جائے تو ان مقاصد کے حصول میں تنگی اور دشواری
پیدا ہو جائے تو ایسے مواقع پر دفعِ حرج کے لئے تنگی کو دُور کرنے کی غرض سے جو احکام
دیئے جاتے ہیں وہ حاجات ہیں، جیسے حالتِ سفر میں روزے کا افطار، شکار کی
اباحت، قرض وغیرہ جیسے معاملات کی اجازت جن کو شریعت کے عام اصولوں کے تحت
جائز نہ ہونا چاہئے۔

اور وہ امور کہ اگر ان کی اجازت نہ دی جاتی تو کوئی قابلِ لحاظ تنگی بھی پیدا نہ ہوتی
تحسینات ہیں، جن کو حکمیلات اور کمالیات بھی کہا جاتا ہے، مکارمِ اخلاق، محاسنِ عادات،
آدابِ معاشرت وغیرہ تحسینی امور کی فہرست میں داخل ہے۔

ترجیح کا طریقہ

جو مصالحِ خمسہ بطورِ بالا میں بیان کئے گئے ہیں ان میں اگر ترجیح کی ضرورت
پڑ جائے تو پہلے دین پھر جان پھر عقل اس کے بعد نسل اور سب سے آخر میں مال کو اہمیت

حاصل ہے اگر ان میں بھی ترجیح کی ضرورت پیش آجائے تو پہلے ضروریات پھر حاجات اس کے بعد تحسینات کا درجہ ہوگا۔

مصالحِ مرسلہ اور ائمہ کا اختلاف

مذکورہ عبارت سے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ مصالحِ مرسلہ کو تمام فقہاء نے تسلیم کیا ہے لیکن ان کے حدود کیا ہیں؟ اور کس حیثیت سے فقہاء نے اس کو مجتہد مانا ہے، اس میں تھوڑا اختلاف نظر آتا ہے، جس کی تفصیل ذیل میں بیان کی جاتی ہے:

أحناف کا مسلک

أحناف اگرچہ صراحتاً اصطلاح یا مصالحِ مرسلہ کی اصطلاح کو استعمال نہیں کرتے ہیں مگر فقہ حنفی کے استحسان اور اس کی تفصیلات پر غور کیا جائے تو یہ بات اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ أحناف اسی اصطلاح کے ذریعے سے مصالحِ مرسلہ یا اصطلاح کے مقصد کو پورا کرتے ہیں، یہ وہی استحسان ہے جس کو عدل و اصلاح کے لئے شریعت کے مقاصدِ عامہ اور بُرائیوں اور مضرتوں کے علاج سے متعلق شریعت کے اُسلوبوں سے استمداد کرتے ہوئے أحناف نے اختیار کیا ہے۔

چنانچہ علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۷۴۸۳ھ) استحسان پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر

فرماتے ہیں:

استحسان قیاس کو ترک کرنے اور ایسی چیز کے قبول کرنے کو کہتے ہیں جو لوگوں کی ضروریات کے اور ان کے حال کے مناسب ہوں، بعض لوگوں نے کہا کہ استحسان ان احکام میں سہولت کی جستجو کا نام ہے جن میں عام و خاص مبتلا ہوں، حاصل یہ ہے کہ استحسان دشواری کو ترک کر کے آسانی کو اختیار کرنے کا نام ہے اور یہ دین میں ایک اصل ہے۔^(۱)

کیونکہ ارشادِ باری ہے:

يُؤَيِّدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُؤَيِّدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (البقرة: ۱۸۵)

ترجمہ:- اللہ تم سے آسانی کو چاہتے ہیں دشواری نہیں چاہتے۔

أحناف کی فقہی آرا خصوصاً استحسان پر مبنی آرا کا تجزیہ کیا جائے تو ان کے یہاں بھی مصالح کی رعایت مختلف ابواب فقہ میں ملتی ہیں۔

الف:- مثلاً مالِ غنیمت میں بنو ہاشم کا خصوصی سہام باقی نہ رہے تو ابو عاصمہ کی روایت کے مطابق بنو ہاشم کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔

ب:- کوئی شخص یہ کہے کہ میرا تمام مال صدقہ ہے تو صرف اموالِ زکوٰۃ ہی صدقہ میں جائیں گے تاکہ اس کو خود دست درازی کے مراحل سے دوچار نہ ہونا پڑے۔
ج:- زندقہ کی توبہ قبول نہ ہوگی۔

د:- کاریگر جو مختلف لوگوں کے سامان تیار کرتا ہے ضائع ہو جانے پر ضامن ہوگا۔
غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان ہی متعدد مسائل کو دوسرے فقہاء نے مصالحِ مرسلہ کی فہرست میں جگہ دی ہے، جب کہ احناف نے انہیں استحسان کے ذیل میں شمار کیا ہے۔

شواہع کا مسلک

استحسان و اصطلاح و مصالح مرسلہ کے سب سے بڑے ناقد امام شافعی رحمہ اللہ ہیں لیکن کوئی بھی فقہ جو حالات و ماحول کے متغیر اور تیز ہواؤں میں سینہ سپر رہنا چاہتی ہو، اس کو اس سے مفر نہیں ہے۔

چنانچہ مشاہدہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے بعد خود ان کے متبعین نے بتدریج مصالح مرسلہ کو فقہ اسلامی کی ایک اصل قرار دیا ہے، اور اس بات کو خود امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف منسوب کیا ہے، چنانچہ علامہ زنجانی رحمہ اللہ (متوفی ۶۷۶ھ) فرماتے ہیں:

ذهب الشافعی الى أن التمسك بالمصالح المستندة الى کلی الشرع
وان لم تكن مستندة الى الجزئيات الخاصة بالمعينة جائز۔^(۱)

ترجمہ:- امام شافعی رحمہ اللہ کی رائے ہے کہ اگر مخصوص و مقرر
جزئیات کے بجائے شریعت کی کلیات، مقاصد و اصول سے
ہم آہنگ ہوں تو ان کو بھی قبول کر لینا جائز ہے۔

ابن برہان کا بھی یہی خیال ہے کہ یہ بات امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف
منسوب ہے۔

امام حرمین فرماتے ہیں کہ شافعیہ نے بھی مصالح کو معتبر مانا ہے جب کہ وہ شرعی
اصول سے ہم آہنگ ہوں۔

امام غزالی رحمہ اللہ بھی تمام شرائط صحت کے ساتھ اسے معتبر قرار دیتے ہیں۔^(۲)
گویا شوافع و حنفیہ اس بات کے قائل ہیں کہ مصالح اپنی شرائط کے ساتھ جائز ہیں۔

مالکیہ کا مسلک

مصالحِ مرسلہ اور اصطلاح کی اصطلاح قائم کرنے والے فقہائے مالکیہ ہی ہیں
انہوں نے ہی اس سے ایک زمانے میں بہت کام لیا ہے۔ چنانچہ مالکیہ نے مصالحِ مرسلہ کو
احکاماتِ شرعیہ کا ایک مستقل ماخذ اور اصل قرار دیا ہے۔ مصالحِ مرسلہ کے سلسلے میں مالکیہ
کے فتاویٰ سامنے رکھے جائیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اس میں نہایت احتیاط سے
کام لیا ہے اور اُمت کی دقتوں اور پریشانیوں کو حل کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے، مثلاً:
۱۔ افضل شخص کی موجودگی میں کمتر شخص کے ہاتھ پر فتن کے سَدِّ باب کے لئے
بیعت کر لینا اور اس کی امارت کو تسلیم کرنا۔

۲۔ بیت المال خالی ہو جائے اور فوجی ضروریات کے لئے کچھ مال باقی نہ رہے

(۱) تخریج الفروع علی الأصول، کتاب الجراح، ج: ۱، ص: ۳۲۰، طبع: مؤسسة الرسالة

(۲) تاریخ التشريع الإسلامی، ص: ۱۳۷

تو حسب ضرورت اہل استطاعت لوگوں پر مناسب ٹیکس عائد کرنا جائز ہے تاکہ بیت المال حسب عادت جاری رہے اور ملکی ضروریات پوری ہوں۔

۳۔ اگر کسی علاقے میں سوائے مالِ حرام کے دوسرا کوئی معاشی اور کسی نظام نہ رہے اور حلال طریقے سے اشیاء دستیاب نہ ہوں اور وہاں سے نقل مکانی بھی ممکن نہ ہو تو اس کے لئے حفظِ جان کے بقدر ایسی شدید ضرورت کی صورت میں استفادہ اور اس کو ذریعہ معاش بنانا جائز ہے لیکن اس میں حد سے تجاوز نہ ہو۔^(۱)

حنابلہ کا مسلک

یہ مالکی اجتہاد کے ہم نوا ہیں، یعنی مصالحِ مرسلہ کو خود ایک اصل اور مستقل بالذات مصدرِ قانون تسلیم کرتے ہیں، اسی وجہ سے حنابلہ کے یہاں قدم قدم پر مصالح کا اعتبار ہوتا ہے۔

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ مصالحِ مرسلہ کو قیاسِ صحیح کے قبیل سے مانتے ہیں لیکن حنابلہ کہتے ہیں کہ مصالح کا اعتبار اس وقت ہوگا جب کہ اس کے خلاف کوئی نص نہ ہو، اور اس کے بغیر کوئی چارہ کار نہ ہو اور اس میں سابقہ شرائط پائی جائیں۔^(۲)

۱۔ مثلاً مخنث کو شہر بدر کر دینا اگر پھر بھی اندیشہ ہو تو اس کو قید کر لینا تاکہ لوگ اس کے فتنے میں مبتلا نہ ہوں۔

۲۔ صحابہؓ کو بُرا بھلا کہنے والوں کے لئے توبہ کا وجوب اور سلطان کو معاف کرنے کی گنجائش نہ ہونا۔

۳۔ رمضان کے ایام میں شرابی پر خد کے علاوہ مزید شدت برتنا۔

۴۔ کاشتکاروں اور کاریگروں کو ضروریات کے پیش نظر کام کرنے پر مجبور کرنا۔

(۱) أصول الفقہ: المصالح المرسلۃ، ص: ۲۸۵، ۲۸۶

(۲) أصول الفقہ: المصالح المرسلۃ، ص: ۲۸۰

۵۔ بعض خاص حالات میں گراں فروش تاجروں پر اشیاء کی قیمت کو متعین و لازم کر دینا۔

یہ تمام مصالِح کی خاطر میں اور نص ان کے خلاف نہیں ہے اور اس کی ضرورت بھی شدید ہے، شریعت کی سرسبزی و شادابی مہیا کرنے والا معتدل اور حکیمانہ اُسلوب ہے جن پر فقہائے حنابلہ و مالکیہ چلے ہیں اور جو اجتہاد حنفی کے بکثرت مواقع سے اتفاق رکھتا ہے اور بعد میں فقہائے شوافع بھی اس کے ہم آواز ہو گئے لہذا تمام قریب قریب مصالِح مرسلہ کی قبولیت میں شانہ بہ شانہ نظر آتے ہیں۔

مصالِح اور نصوص کا تعارض

اگر مخصوص حالات کی وجہ سے مصالِح مرسلہ اور شرعی نصوص کے درمیان ٹکراؤ پیدا ہو جائے اور نص شرعی کا کوئی ایسا حکم ہو جو مصالِح مرسلہ کے عین خلاف ہو تو اس میں کوئی شک نہیں کہ نص شرعی کے مقابلے میں مصالِح کو ترک کر دیا جائے گا لیکن جب اضطرار کی ایسی حالت رُونا ہو جائے کہ دو بُرائیوں میں سے کسی ایک کا ارتکاب کئے بغیر چارہ کار نہ ہو تو اس ضرر کو اختیار کیا جائے گا، جو نسبتاً اس سے کمتر ہو جیسے کفر و اسلام کا معرکہ جاری ہو اور کافر چند قیدی مسلمان کو ڈھال کے طور پر استعمال کر رہے ہوں، اب ایسی صورت میں نص قرآنی کی روشنی میں یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کسی مسلمان بھائی کے خون سے اپنے ہاتھ سُرخ کرے لیکن دوسری طرف اگر مسلمان کی فوج ہاتھ روک لیتی ہے تو صاف نظر آتا ہے کہ دشمن غالب آجائیں گے تو ایسی صورت میں فقط جائز ہی نہیں بلکہ واجب ہوتا ہے کہ ان مسلمانوں کو نظر انداز کر کے وہ حملہ کرتے رہیں اور نیت کافروں کے مارنے کی ہو کیونکہ عظیم تر ضرر کے دفعیہ کی خاطر ایسا کرنا جائز ہے۔

اگر نص قطعی نہ ہو بلکہ ظنی ہو تو فقہاء کے تین نقاط منظرِ عام پر آتے ہیں:

الف:- شوافع کا خیال ہے کہ صرف اضطرار ہی کی صورت میں مصلحت کی بنا پر نص سے کسی خاص جزئیہ اور واقعہ کا استثناء کیا جاسکتا ہے۔

ب:- حنابلہ کا نظریہ یہ ہے کہ مصلحت اس صورت میں بھی ناقابل قبول ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک حدیث ضعیف اور آثارِ صحابہ کو بھی قیاس پر ترجیح حاصل ہے۔

ج:- احناف اور مالکیہ کہ یہاں ایسی صورت میں مصلحت کی بنا پر نہ صرف نص کے عمومی حکم میں استثنائی صورتیں پیدا کی جاسکتی ہیں بلکہ اگر نص کا ذریعہ ثبوت ظنی ہو، مثلاً حدیث خبر واحد ہو تو اس کو بھی ترک کیا جاسکتا ہے اور حقیقت یہی ہے کہ مصالحِ مرسلہ کی وجہ سے منصوص احکام سے استثناء یا ثبوت کے اعتبار سے مشکوک اور معنی کے اعتبار سے مجمل و مبہم احادیث کو ترک کر دینا نص سے پہلو تہی نہیں ہے بلکہ شریعت کے اساس و مقاصد اور اس کے مسلمہ قواعد کو ایسی نصوص پر ترجیح دینا ہے۔

مصالحِ مرسلہ پر مبنی احکام میں تبدیلی کا امکان

مصالحِ پر مبنی اجتہادات میں یہ بات بھی ہوتی ہے کہ وہ زمانے کے تغیرات کے سبب تبدیل پذیر ہوا کرتے ہیں، جیسے استجار علیٰ تعلیم القرآن اور دین کی نشر و اشاعت پر متقدمین فقہاء نے عدم جواز کا فتویٰ دیا تھا مگر بعد کے مجتہدین نے مصالح کے پیش نظر جواز کا فیصلہ کیا، چنانچہ حالات سے تغیر پذیر اجتہادی و اقتصادی مسائل کے بارے میں علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) تحریر فرماتے ہیں کہ بہت سے ایسے مسائل ہیں جن کے بارے میں ایک مجتہد نے اپنے زمانے کے حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے اور اس کی مصلحت کو نظر انداز کرتے ہوئے کوئی فتویٰ دیا مگر حالات نے کچھ کروٹ لی اور ماحول اس کے بالکل منافی ہو گیا، اب اگر اس حکم کو باقی رکھا جاتا ہے تو لوگ مشقت اور ضررِ شدید کے شکار ہوں گے کیونکہ نہ وہ اہل زمانہ رہے اور نہ ہی وہ عرف و مصلحت رہی جن کی بنا پر حکم کا اجرا ہوا تھا، اب اگر ان ہی احکام کو باقی رکھا جائے تو شریعت کے قواعد اور اس کی عام

ہدایت کی خلاف ورزی ہوگی جن کی رُو سے نظامِ زندگی بہتر بنانے کے لئے اس میں سہولت اور اس سے دفعِ ضرر کا حکم دیا گیا ہے۔

اس لئے کتبِ فقہیہ کا جائزہ لینے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس فقیہ نے جو فتویٰ اپنے زمانے کی مصلحت کے پیش نظر دیا تھا، بعد میں پھر اسی مسلک پر چلنے والے دوسرے فقہاء نے مصلحت و حکمت اور زمانہ و حالات کے تغیر کے سبب اس کے خلاف فتویٰ دیا کیونکہ اگر وہ مجتہد اس زمانے میں ہوتے یا ان حالات سے ان کو واسطہ پڑتا تو اپنے ہی مسلک و قواعد کے مطابق یہی احکامات مرتب کرتے، جیسے استجار علی الطاعات کا مسئلہ ہے کہ زمانہ قدیم میں اہل علم کے وظائف بیت المال سے مقرر ہوا کرتے تھے، اس وجہ سے اس وقت عدمِ جواز کا فتویٰ تھا مگر جیسے ہی حالات نے رُخ موڑا اور بیت المال کی طرف سے وہ انتظام نہ رہا تو دین کی بقا کی ضرورت پیش آئی تو اسی مکتب فکر کے بعد والے فقہاء نے اس مصلحت کو تسلیم کیا اور استجار علی الطاعات کو جائز قرار دیا حتیٰ کہ بعد میں احناف بھی اس کے قائل ہو گئے حالانکہ یہ فتویٰ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے فتویٰ کے بالکل خلاف ہے۔^(۱)

مصلحت و قیاس میں فرق

قیاس کسی اصل کو بنیاد بناتے ہوئے کیا جاتا ہے اور قیاس میں اسی کے ہم مثل قواعد کی روشنی میں بہت سی فروعات نکالی جاسکتی ہیں مگر جو حکم کسی مصلحت کی بنیاد پر دیا گیا ہو تو اس حکم میں اتنی سخت و قوت باقی نہیں رہتی کہ وہ اپنے بل بوتے پر دوسرے مسائل و فروعات کو انجام دیں۔

مصالحِ مرسلہ پر دال قواعد

سابقہ تفصیلات سے واضح ہوتا ہے کہ مصالحِ مرسلہ کی بنیاد مصلحت پر ہوتی ہے اور فقہاء نے اس سے فقہ کے مختلف ابواب میں کام لیا ہے، مصالحِ مرسلہ پر دال قواعد کو بھی

(۱) مجموعۃ رسائل ابن عابدین: نشر العرف فی بناء بعض الأحكام علی العرف ج: ۲ ص: ۱۲۶

فقہاء نے اپنی اپنی کتابوں میں جگہ دی ہے، جن میں علامہ سیوطی رحمہ اللہ (متوفی ۹۱۱ھ) اور علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ (متوفی ۹۷۰ھ) کی ”الاشباہ والنظائر“ سرفہرست ہیں اور وہ قواعد درج ذیل ہیں:

الف:- الضرر يزال۔

ترجمہ:- ضرر کو دور کیا جائے گا۔

ب:- دمر المفسد اولیٰ من جلب المنافع۔

ترجمہ:- منفعت کی تحصیل کے مقابلے میں دفع مضرت اولیٰ ہے۔

ج:- الضرورات تبيح المحظورات۔^(۱)

ترجمہ:- مواقع ضرورت پر ممنوع چیزیں بھی مباح ہو جاتی ہیں۔

عُرف وعادت

مشروعیت عُرف

انسانوں کے خود ساختہ آئین کا تو انحصار ہی بڑی حد تک جموں کے فیصلوں کے نظائر اور شخصی اجتہادات کے علاوہ بڑی حد تک کسی قوم کے مخصوص ردواج اور قومی تعامل ہی پر ہوتا ہے۔

اسلامی شریعت چونکہ خدا کی نازل کردہ ہے اس لئے اس کی اساس قرآن وحدیث پر ہے، باقی دوسرے مصادر ضمنی اور ذیلی حیثیت رکھتے ہیں لیکن یہ حقیقت واقعہ ہے کہ اسلام کے نزول کا مقصد ہی چونکہ انسانی معاشرے کی اصلاح اور غلط عرف و ردواج کو مٹا کر اس کی جگہ پر عرف صحیح قائم کرنا ہے، اس لئے اسلام نے محض کسی چیز کے ردواج پڑنے کو شریعت کے لئے اساس نہیں بنایا لیکن وہ عادتیں اور ایسے عرف جو اچھے تھے ان کو جوں کا

(۱) الأشباہ والنظائر: الفن الأول: القواعد الكلية، ص: ۷۳، ۷۴، ۷۸

توں برقرار بھی رکھا اور جہاں کسی جزوی اصلاح و ترمیم کی ضرورت تھی وہاں اصلاح و ترمیم بھی کی، اس لحاظ سے بعض معاصر فقہاء کا یہ کہنا کہ عُرف کوئی مستقل شرعی دلیل نہیں ہے بلکہ وہ مصلحت اور دفعِ مشقت وغیرہ سے متعلق شرعی اصول ہی کا ایک حصہ ہے، کچھ زیادہ بے جا بات نہیں ہے۔

شیخ عبدالوہاب رحمہ اللہ خلاف (متوفی ۱۲۷۵ھ) لکھتے ہیں:

والعرف عند التحقيق ليس دليلًا شرعيًا مستقلًا. وهو في الغالب مراعاة المصلحة. (۱)

ترجمہ:- تحقیق نظر سے دیکھا جائے تو عُرف کوئی مستقل شرعی دلیل نہیں ہے، عموماً وہ مصلحت کی رعایت ہی کا دوسرا نام ہے۔

اس کے باوجود اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کر سکتے کہ عُرف کی رعایت شرعی نصوص کی تفسیر اور مطلق کی تفسید اور عام کی تخصیص تک کے لئے کی جاتی ہے اور عُرف کی بنا پر کبھی قیاس کو بھی ترک کر دیا جاتا ہے:

وهو يراعى في تفسير النصوص فيخصص به العام ويقيد به المطلق وقد يترك القياس بالعرف ولهذا صح عقد الاستصناع بغير ان العرف به وان كان قياساً لا يصح لانه عقد في معدوم. (۲)

ترجمہ:- عُرف کا لحاظ نصوص کی تفسیر، عام کی تخصیص، مطلق کی تفسید سب میں کیا جاتا ہے اور کبھی قیاس کو بھی عُرف کے بنا پر ترک کر دیا جاتا ہے، چنانچہ عقدِ استصناع کے جائز ہونے کا حکم عُرف قائم ہو جانے کی بنا پر ہی دیا گیا ہے ورنہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ معدوم کی بیع کرنے کی بنا پر وہ جائز نہ ہو۔

تشریع اسلامی میں عرف و عادت کا مقام

عرف و عادت اکثر علماء و ائمہ کے نزدیک مصادر شریعت میں سے ایک مصدر کی حیثیت رکھتا ہے اور اسلامی شریعت میں اس کو مصدر کی حیثیت حاصل ہونا دراصل اسلامی شریعت کے زمانہ اور ماحول کے ساتھ ساتھ چلنے کی صلاحیت و استعداد کی طرف اشارہ کرتا ہے، اور اس کی سرسبزی و تروتازگی اور ہر دم جوان ہونے کی دلیل ہے، استاذ زکی الدین شعبان نے بہت صحیح فرمایا کہ:

عرف، تشریع، قضا و فتویٰ کے زرخیز مصادر میں سے ہے، شریعت اور فقہاء نے اس کا جو اس طرح اعتبار کیا ہے یہ فقہ اسلامی کی زرخیزی و شادابی اور مخلوق کے درمیان فیصلے کی صلاحیت پر دلیل ہے خواہ وہ کہیں ہوں اور کسی زمانے میں پائے جائیں۔^(۱)

فقہاء و شریعت نے عرف کا جو اعتبار کیا ہے اس میں راز یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ کا نزول و ظہور اس وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ انسانوں کے مصالح و حقوق کو منظم کرے کجی اور ٹیڑھ کو درست کرے، تحریفات کا خاتمہ کرے اور لوگوں کے مابین جو رسومات جاری و ساری ہیں ان میں اعتدال کی راہ بتائے، پس اگر لوگوں کے معاملات عرف و عادت میں سے وہ ایسی چیزوں کو پائے جو صالح مفید ہوں تو شریعت ان کو برقرار رکھتی ہے، یہی وہ بات ہے جو حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ (متوفی ۱۱۷۶ھ) نے بیان فرمائی ہے:

فَاعْلَمْ أَنَّهُ بَعَثَ بِالْمِلَّةِ الْحَنِيفِيَّةِ الْإِسْمَاعِيلِيَّةِ لِإِقَامَةِ عَوْجِهَا
وِإِزَالَةِ تَحْرِيفِهَا وَإِشَاعَةِ نُورِهَا. وَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى (مِلَّةَ أَبِيكُمْ
إِبْرَاهِيمَ) وَلَمَّا كَانَ الْأَمْرُ عَلَى ذَلِكَ وَجِبَ أَنْ تَكُونَ أَصُولُ

تلك الملة مسلمة وسنتها مقررة إذ النبی إذا بعث إلى قوم
فدیم بقى سنة راشدة فلا معنى لتغیرها وتبدیلها بل
الواجب تقریرها۔^(۱)

ترجمہ:- جاننا چاہئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ملتِ حنیفیہ
اسماعیلیہ کے ساتھ بھیجا گیا تاکہ اس کے ٹیڑھ کو درست اور اس کی
تحریف کو ختم اور اس کے نور کو شائع کریں، جیسا کہ اللہ کا قول ہے:
”ملتِ ابراہیم کی اتباع کرو“ جب بات یہ ہے تو ضروری ہوا کہ
اس ملت کے اصول مسلم ہوں اور اس کے طریقے مقرر ہوں،
کیونکہ جب کسی قوم میں نبی آتا ہے جس میں سنتِ راشدہ سے کچھ
باقی ہو تو اس کو بدلنے کے کوئی معنی نہیں بلکہ ضروری ہے کہ اس کو
ثابت رکھا جائے۔

غرض یہ کہ عرف و عادت کا شریعت نے اعتبار کیا ہے جب کہ وہ مصالح ہوں اور
اصول شریعت سے مناسبت رکھتے ہوں۔

”عرف“ کا لغوی معنی

سب سے پہلے عرف و عادت کے معنی جاننے کی ضرورت ہے لہذا پہلی بحث اسی
سلسلے میں ہے عرف کے معنی لغت میں جاننے کے آتے ہیں اور عام طور پر اسی شے پر اس کا
اطلاق ہوتا ہے جو معروف ہو اور عقلِ سلیم کے نزدیک مقبول اور طبیعتِ سلیمہ کے نزدیک
مالوف و مانوس ہو۔

۱۔ علامہ ابن منظور رحمہ اللہ (متوفی ۷۱۱ھ) فرماتے ہیں:

(۱) حجة الله البالغة: المبحث السادس، باب اسباب النسخ، ج: ۱، ص: ۲۱۸

العرف ضد النکر يقال: أولاه عرفاً أي معروفاً. وهو كل ما تعرفه النفس من الخير وتبسأ به وتطمئن إليه.^(۱)

۲۔ لغت کی مشہور کتاب ”المنجد“ میں مادہ عُرف کے تحت لکھتے ہیں:

العرف ما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول وتلقته الطبائع السليمة بالقبول.

ترجمہ:- عُرف وہ چیز ہے جس پر لوگوں کے نفوس عقل کی گواہی کی بنا پر قائم ہوں اور سلیم طبیعتیں اس کو قبول کر لیں۔

۳۔ علامہ سیّد شریف جرجانی رحمہ اللہ (متوفی ۸۱۶ھ) فرماتے ہیں:

العرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول.^(۲)

ترجمہ:- عُرف وہ چیز ہے جس پر لوگوں کے نفوس عقل کی گواہی کی بنا پر قائم ہوں اور طبیعتیں اس کو قبول کر لیں۔

یہ تو عُرف کے لغوی معنی ہیں، اور فقہی اصطلاح میں عُرف نام ہے اس چیز کا جس کی جمہور لوگوں نے عادت بنالی ہو اور وہ ان کے مابین جاری و ساری ہو خواہ وہ چیز فعل ہو جو لوگوں کے درمیان شائع و عام ہو گیا ہو یا وہ کوئی قول ہو جو کسی خاص معنی میں ان کے مابین مستعمل ہو اس طرح کہ وہ بولا جائے تو وہی معروف معنی کی طرف ذہن متبادر ہو۔
مادہ عُرف اصل میں دو امر پر دلالت کرتا ہے:

تتابع الشيء متصلاً ببعضه ببعض، والسكون والطمأنينة.^(۳)

(۱) لسان العرب:، فصل: العين، العرف ج: ۹: ص ۲۳۹

(۲) التعريفات: باب العين، العرف ص: ۱۴۹

(۳) معجم مقایس اللغة: باب العين والراء، العرف ج: ۳: ص ۲۸۱

۱۔ کسی شے کا ایک دوسرے کے پیچھے آنا اس طور پر کہ ان میں سے بعض، بعض کے ساتھ متصل ہو۔

۲۔ سکون و طمانیت۔

”عُرف“ کا اصطلاحی معنی

اُستاذ منصور محمد الشیخ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

فالعرف ما تعارفه الناس والفوه حتى استقر في نفوسهم من فعل شاع بينهم أو قول كثر استعماله في معنى خاص بحيث يتبادر منه لهذا المعنى عند الإطلاق دون معناه الأصلي.^(۱)

ترجمہ:- ”عُرف وہ ہے جو لوگوں میں متعارف ہو اور لوگ اس سے مانوس ہو گئے ہوں حتیٰ کہ وہ ان کے نفوس میں پیوست ہو گیا ہو، خواہ وہ فعل ہو جو ان میں شائع ہو یا قول جس کا استعمال کثرت کے ساتھ کسی خاص معنی میں ہوتا ہو اس طرح کہ اطلاق کے وقت یہی معنی اس سے مفہوم و متبادر ہونے کہ اس کے اصلی معنی۔

اُستاذ مصطفیٰ محمد الزرقاء نے فرمایا کہ:

أما في الاصطلاح الفقهي فإن العرف هو عادة جمهور قوم في قول وعمل.^(۲)

ترجمہ:- اصطلاح فقہی میں ”عُرف“ قوم کی اکثریت کی عادت کا نام ہے خواہ وہ قول ہو یا عمل میں۔

اوپر جو عرض کیا گیا اس سے چند امور واضح ہوتے ہیں:

(۱) أصول الأحكام: ص: ۲۰۰

(۲) المدخل الفقهي العام: الفرع الثالث: العرف، ج: ۱، ص: ۱۳۱، طبع: دار الفكر

۱۔ ایک یہ کہ عُرف کا تحقق اسی وقت ہوتا ہے جب کہ وہ اکثر لوگوں میں عام و رائج ہو جائے یا کم از کم اس کا رواج غالب ہو چنانچہ جمہور کا لفظ اس کی دلیل ہے۔
۲۔ دوسرے یہ کہ عُرف، عمل میں بھی ہوتا ہے اور قول میں بھی، پہلے کو عُرفِ عملی اور دوسرے کو عُرفِ قولی کہتے ہیں، میں کہتا ہوں کہ عُرف جس طرح قول اور عمل میں ہوتا ہے اسی طرح کسی چیز کے ترک میں بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ استاذ عبدالکریم زیدان نے تصریح کی ہے۔

۳۔ تیسرے یہ کہ فقہی اصطلاحی عُرف اس وقت متحقق ہوتا ہے جب کہ وہ نفوس میں مستقر ہو اور عقول کے نزدیک مقبول ہو، لہذا جو امور لوگوں میں رائج ہوں مگر نہ نفوس میں مستقر ہوں اور نہ عقول کے نزدیک مقبول ہوں وہ اصطلاحی عُرف میں داخل نہیں، اگرچہ عُرف کا اطلاق ان پر لغت میں ہوتا ہو، مثلاً جو امور ریاضت کی بنا پر کئے جاتے ہیں یا اس لئے کہ ان کے نہ کرنے سے معاشرے میں رسوائی ہوگی یا لوگوں کی طرف سے ظلم ہوگا یہ عُرف فقہی میں داخل نہیں ہوں گے۔

حاصل یہ کہ عُرف فقہی اصطلاح میں اس قول و فعل یا ترک کا نام ہے جو اکثر لوگوں میں معروف و معتاد ہو اور لوگوں کے نفوس و قلوب ان سے مانوس و مالوف ہوں اور عقول صحیحہ کے نزدیک وہ مقبول و مسلم ہو۔

بعض معاصر علماء نے عُرف کی تعریف جامع انداز سے یوں بیان کی ہے:

العرف ما تعارفه الناس وساروا عليه سواء كان قولاً أو فعلاً .
أو تركاً. (۱)

ترجمہ:- عُرف وہ امر ہے جو لوگوں میں عام ہو جائے اور لوگ اس پر عمل پیرا ہو جائیں خواہ وہ قول کے قبیل سے ہو یا فعل و ترک کے قبیل سے ہو۔

”عادت“ کا لغوی معنی

عادت کا لفظ عودۃ یا معاودۃ سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں کسی کام کا بار بار کرنا، لہذا لغت میں عادت اس فعل کا نام ہے جس کو انسان بار بار کرے، لغت کی مشہور کتاب ”المنجد“ میں ہے:

العادة ما يعتاده الإنسان أي يعود إليه مراراً مكررة.

”عادت“ وہ کام ہے جس کا انسان عادی ہو، یعنی بار بار اس کی طرف لوٹے اور اس کو کرے حتیٰ کہ وہ کام بغیر مشقت کے انجام دیا جانے لگے اور عادت اس حالت کا نام ہے جو ایک ہی نہج (طرز) پر بار بار ہو، جیسے حیض کی عادت:

(العادة) كل ما اعتيد حتى صار يفعل من غير جهد والحالة تتكرر

على نهج واحد كعادة الحيض في المرأة. (۱)

”عادت“ کا اصطلاحی معنی

العادة عبادۃ عما استقر في النفوس من الأمور المتكررة

المقبولة عند الطبائع السليمة. (۲)

ترجمہ:- عادت وہ بار بار کئے جانے والے امور ہیں جو نفوس میں

مستقر اور سلیم طبائع کے نزدیک مقبول ہوں۔

علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) نے یہی بات لکھی ہے وہ

فرماتے ہیں:

إن العادة مأخوذة من المعاودة فهي بتكررها ومعاودتها مرة

(۱) المعجم الوسيط: باب العين العادة ج: ۲ ص: ۶۳۵

(۲) الأشباه والنظائر: الفن الأول: القواعد الكلية. القاعدة السادسة ص: ۷۹

بعداً آخری صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول متعلقة
بالقبول من غير علاقة ولا قرينة حتى صارت حقيقة عرفية.^(۱)
ترجمہ:- عادت، معاودت سے ماخوذ ہے پس عادت، بار بار ہونے
کی وجہ سے نفوس و عقول میں مستقر ہو جاتی ہے اور وہ بغیر کسی علاقہ
و قرینہ کے مقبول ہوتی ہے حتیٰ کہ وہ حقیقت عرفیہ بن جاتی ہے۔
خلاصہ یہ کہ عادت وہ فعل ہے جو بار بار ہو اور نفوس میں درجہ استقرار و قبولیت
حاصل کر لے حتیٰ کہ اس کا کرنا آسان اور چھوڑنا مشکل ہو جائے۔

”عرف“ کی حجیت قرآن سے

وَأَمْرٌ بِالْعُرْفِ (الأعراف: ۱۹۹)

ترجمہ:- اور (لوگوں کو) نیکی کا حکم کرو!

علامہ شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں کہ علماء نے اس آیت سے
عرف کے معتبر ہونے پر استدلال کیا ہے۔^(۲)

علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ (متوفی ۹۱۱ھ) ”الإكليل في استنباط
التنزيل“ میں اس آیت سے مستنبط مسائل کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

قال ابن الفرس: المعنى اقض بكل ما عرفته النفوس مما لا يرده
الشرع. وهذا أصل القاعدة الفقهية في اعتبار العرف.^(۳)

ترجمہ:- ابن الفرس رحمہ اللہ نے فرمایا کہ آیت کا معنی یہ ہے کہ آپ
فیصلہ کیجئے ہر اس چیز کے موافق جس کو لوگ پہچانتے ہیں یعنی جو ان

(۲،۱) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف ج: ۲

ص: ۱۱۳، ۱۱۵

(۳) الإكليل في استنباط التنزيل: سورة الأعراف آیت نمبر ۱۹۹ کے تحت، ص: ۱۳۲

میں رائج ہے ان چیزوں میں سے جس کو شریعت رد نہیں کرتی، اور یہ آیت عُرف کے معتبر ہونے کے سلسلے میں قاعدہ فقہیہ کی اصل یعنی دلیل ہے۔

اس آیت میں جو لفظ ”عُرف“ آیا ہے جمہور علماء نے اس کی تفسیر کئی طرح سے کی ہے۔ علامہ ابن العربی رحمہ اللہ (متوفی ۷۴۳ھ) نے اس کی تفسیر میں چار اقوال ذکر کئے ہیں:

- ۱۔ اس سے مُرا معروف چیز ہے۔
- ۲۔ اس سے مُراد لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ کہنا ہے۔
- ۳۔ اس سے مُراد وہ چیزیں ہیں جن کا دین میں سے ہونا معلوم ہو۔
- ۴۔ وہ چیزیں یعنی محاسن جن پر تمام شریعتیں متفق ہوں اور جن کا لوگ انکار نہ کریں۔^(۱)

ایک شبہ کا جواب

یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ یہ بات واضح ہے کہ آیت میں عُرف سے وہ فقہی و اصطلاحی عُرف مُراد نہیں ہے، جو حضرات فقہاء کے مابین دائر ہے، نزولِ قرآن کے وقت اس اصطلاح کا کوئی وجود نہ تھا، لہذا عُرف اصطلاحی پر اس آیت سے استدلال قابل اشکال معلوم ہوتا ہے۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ آیت میں اگرچہ فقہی و اصطلاحی عُرف مُراد نہیں ہے، لیکن اس سے عُرف اصطلاحی کی تائید ہوتی ہے اور اس کے عموم میں یہ بھی داخل ہے، وہ اس طرح کہ مُراد عُرف سے معروف یعنی اچھی چیز ہے اور لوگوں کا اپنے معاملات و اعمال

(۱) أحکام القرآن: سورة الأعراف، آیت نمبر ۱۹۹ کے تحت، ج: ۲، ص: ۲۹۹

میں کسی چیز کا رواج و عادت بھی ان کے نزدیک اُمور معروفہ میں سے ہے اور عقل ان کو مستحسن خیال کرتی ہے، لہذا یہ عُرف بھی قرآنی عُرف میں داخل ہوتا ہے۔

غالباً علامہ زرقانی رحمہ اللہ کی اس درج ذیل عبارت کا یہی حاصل ہے، وہ فرماتے ہیں:

توجيه هذا الاستدلال هو أن العرف في الآية وإن لم يكن مراداً به المعنى الاصطلاحي، قد يستأنس به في تأييد اعتبار العرف بمعناه الاصطلاحي لأن عرف الناس في أعمالهم ومعاملاتهم هو مما استحسنوه وألفته عقولهم والغالب أن عرف القوم دليل على حاجتهم إلى الأمر بالمتعارف فاعتباره يكون من الأمور المستحسنة.^(۱)

عُرف کی حجیت حدیث سے

عن عائشة أن هند بنت عتبة قالت: يا رسول الله! إن أباسفیان رجل شحيح وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم، فقال: خذي ما يكفيك وولديك بالمعروف.^(۲)

ترجمہ:- حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ہند بنت عتبہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! ابوسفیان بہت بخیل آدمی ہیں وہ اتنا خرچ نہیں دیتے جو مجھے اور میرے بچے کو کافی ہو مگر یہ کہ میں ان کی بے خبری میں ان کا مال لے لوں (تو کیا یہ لینا جائز ہے؟) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرے لئے اور تیرے بچے کے لئے

(۱) المدخل الفقہی العام: الفرع الثالث: العرف، ج: ۱، ص: ۱۳۳

(۲) صحیح بخاری: کتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ به غير عليه، ج: ۷، ص: ۶۵، رقم الحدیث: ۵۳۶۳

جو کافی ہو معروف طریقے پر لے لو۔

اس حدیث میں جو آخری جملہ ہے:

خذی ما یکفیک وولدک بالمعروف۔

اس میں معروف سے مراد وہ ہے جو عادت معلوم ہو، چنانچہ علامہ ابن حجر رحمہ اللہ

(متوفی ۸۵۲ھ) نے فرمایا:

والمراد بالمعروف القدر الذی عرف بالعادة أنه الکفاية. (۱)

اس تفسیر کی بنا پر یہ حدیث عرف کے معتبر ہونے کی دلیل ہے، چنانچہ امام نووی

رحمہ اللہ نے شرح مسلم میں، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے شرح بخاری میں، اور امام قرطبی رحمہ اللہ نے اس حدیث سے عرف کے اعتبار پر استدلال کیا ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ (متوفی ۶۷۶ھ) اس حدیث کے فوائد گناتے ہوئے

فرماتے ہیں:

ومنها اعتماد العرف فی الأمور العلی لیس فیها تحدید شرعی. (۲)

اور علامہ ابن حجر رحمہ اللہ (متوفی ۸۵۲ھ) فرماتے ہیں:

وفیه اعتماد العرف فی الأمور العلی لا تحدید فیها من قبل الشرع

وقال القرطبی: فیہ اعتبار العرف فی الشرعیات خلافاً لمن أنکر

ذلك... إلخ. (۳)

معلوم ہوا کہ یہ حدیث عرف کے اعتبار پر ایک دلیل ہے۔

حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کی جو

(۱) فتح الباری: کتاب النفقات باب إذا لم ینفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه. ج: ۹، ص: ۵۰۹

(۲) المنہاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج: کتاب الأقضية. باب قضية هند ج: ۱۲، ص: ۷

(۳) فتح الباری: کتاب النفقات باب إذا لم ینفق الرجل... إلخ. ج: ۹، ص: ۵۱۰

تفصیل آئی ہے اس میں عرفات کا خطبہ بھی مذکور ہے، اور اس خطبے کے اندر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا تھا:

ولهن عليكم رزقهن و كسوتهن بالمعروف. ^(۱)

ترجمہ: تم پر اپنی عورتوں کا کھانا کپڑا بھی معروف طریقے پر لازم ہے۔

اس میں بھی معروف سے مراد عرف و عادت سے معلوم چیز ہے، اسی لئے علماء نے کہا ہے کہ عورت کا کھانا اور کپڑا عرف و عادت کے مطابق دینا شوہر کے ذمہ ہے۔ علامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے علامہ ابن بطال رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے:

أجمع العلماء على أن للمرأة مع النفقة على الزوج كسوتها وجوباً
وذكر بعضهم أنه يلزمه أن يكسوها من الثياب كذا والصحيح
في ذلك أن لا يحمل أهل البلدان على نمط واحد وأن على أهل
كل بلد ما يجرى في عاداتهم بقدر ما يطيقه الزوج على قدر
الكفاية لها. ^(۲)

علماء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ عورت کے لئے اس کے شوہر پر نفقے کے ساتھ وجوبی طور پر کپڑا دینا بھی، اور اس بارے میں صحیح بات یہ ہے کہ تمام شہروں کے لوگوں کو ایک ہی طریقے پر نہیں رکھا جائے گا بلکہ شہر والوں پر وہی لازم ہوگا جو ان کے عرف و عادت میں شوہر کی طاقت کے بقدر عورت کو کفایت کرنے والی مقدار جاری ہے، غرض اس حدیث میں بھی معروف سے یہی عرف و عادت مراد ہے لہذا اس سے عرف کا معتبر ہونا معلوم ہوا۔

۳۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

(۱) صحیح ابن حبان: کتاب الحج، باب التمتع، ذکر وصف حجة المصطفی صلی اللہ علیہ وسلم، ج: ۹، ص: ۲۵۷، رقم الحديث: ۳۹۳۴

(۲) فتح الباری: کتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل... الخ، ج: ۹، ص: ۵۱۳

ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن۔

ترجمہ:- مسلمان جس کو اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے۔

اس کو امام احمد، ابوداؤد طیالسی، ابوسعید ابن الاعرابی رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے جیسا کہ علامہ ناصر الدین البانی رحمہ اللہ (متوفی ۱۳۲۰ھ) نے ”سلسلة الأحادیث الضعيفة والموضوعة“ میں لکھا ہے۔ حضرت البانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی سند حسن ہے، نیز لکھا ہے کہ امام حاکم اور امام ذہبی نے اس کو صحیح اور امام سخاوی رحمہم اللہ نے حسن قرار دیا ہے:

أخرجه أحمد (رقم ۲۱۰۰)، والطيالسي في مسنده (ص: ۲۲)، وأبو سعيد ابن الأعرابي في معجمه (ج: ۲ ص: ۸۴)، من طريق عاصم عن زر بن حبیش عنه، وهذا إسناد حسن۔ وروى الحاکم منه الجملة التي أوردنا في الأعلى وزاد في آخره وقد رأى الصحابة جميعاً أن يستخلفوا أباً بكر رضى الله عنه وقال: صحيح الإسناد ووافقه الذهبي۔ وقال الحافظ السخاوی: هو موقوف حسن۔^(۱)

یہ اگرچہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے، مگر حدیث مرفوع کے حکم میں ہے، کیونکہ محدثین نے لکھا ہے کہ صحابہؓ کا قول جو عقل و رائے سے نہیں کہا جاسکتا حدیث مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔ (کہا حقیقہ علماء الأصول) اور یہ روایت مرفوعاً بھی مروی ہے مگر اس کی سند میں کذاب راوی موجود ہے۔

اس لئے یہ روایت مرفوع ثابت نہیں ہے، ہاں یہ حضرات عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے جو بحکم مرفوع ہے۔

(۱) سلسلة الأحادیث الضعيفة والموضوعة، ج: ۲ ص: ۱۷، رقم: ۵۳۳

عُرف کی حجیت اجماع سے

آڈر پر بنائے گئے سامان کی خرید و فروخت کے جواز پر اجماع منعقد ہو چکا ہے۔ باوجودیکہ عقد کے وقت بیع معدوم ہوتی ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے آج تک اس کا تعامل ہے۔

بیع تعاظمی جس میں بائع و مشتری بغیر کسی بھاؤ تاؤ کے قیمت ادا کرتے ہیں اور سامان لیتے ہیں، یہ عرف میں اس قدر عام ہے کہ اس میں اس کی قیود و شرائط ذکر کرنے کی چنداں حاجت نہیں رہتی اس کے جواز پر بھی اُمت کا اجماع ہے۔

ایسے ہی دُخول حمام، شرب ماء کا مسئلہ بھی عرف پر مبنی ہے اور بالاتفاق جائز ہے، اور دوسرے بہت سے احکامات ہیں مثلاً وقف منقولہ، دایہ کے دودھ وغیرہ جو عرف پر مبنی ہیں اور ان کے جواز پر اجماع منعقد ہو چکا ہے:

وَأَمَّا تَرَكَ الْقِيَاسَ بِدَلِيلِ الْإِجْمَاعِ فَنَحْنُ الْإِسْتِصْنَاءُ فِيمَا فِيهِ
لِلنَّاسِ تَعَامُلٌ، فَإِنَّ الْقِيَاسَ يَأْتِي جَوَازَهُ، تَرَكَنَا الْقِيَاسَ لِلْإِجْمَاعِ
عَلَى التَّعَامُلِ بِهِ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ مِنْ لَدُنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا. ^(۱)

عُرف کی حجیت قیاس سے

قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ عرف کا اعتبار کیا جائے ورنہ لوگ بہت مشقت اور تنگی میں گرفتار ہو جائیں گے جب کہ فرمانِ خداوندی ہے:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ (الحج: ۷۸)

یعنی دین میں کوئی تنگی نہیں ہے۔

اور دوسرے مقام پر ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

(۱) أصول السرخصی: فصل فی بیان القیاس والاستحسان ج: ۲ ص: ۲۰۳

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ : (البقرة: ۱۸۵)

ترجمہ:- اللہ تمہارے ساتھ آسانی چاہتے ہیں تنگی نہیں چاہتے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود عرب کے ان عُرف کو باقی رکھا جن کا احکام شرعیہ سے کوئی ٹکراؤ نہ ہو، اسی کو ڈاکٹر احمد محمود الشافعی لکھتے ہیں:

إن الله الذي أوحى الإسلام إلى نبيه صلى الله عليه وسلم اقر العرب على ما الفوه وتعارفوه من عادات صالحة قبل الإسلام كما هي أو بعد تنظيم لها كبراعة الكفاءة في الزواج والإجارة والسلم والإرث بالتعصيب والولاية وغير ذلك. (۱)

ترجمہ:- بلاشبہ اس خداوند سبحانہ نے جس نے دین اسلام کو اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بھیجا، عرب کے ان معاملات اور عمدہ عادتوں کو جو اسلام سے پہلے ان میں تھیں یا بعد میں اس کی تشکیل ہوئی برقرار رکھا مثلاً شادی میں کفایت، اجارہ، سلم، عصبہ اور ولدیت وغیرہ کی بنیاد پر وارث ہونا۔

عُرف کی حجیت ائمہ اربعہ کے نزدیک

حنفیہ اور مالکیہ میں سے بہت سے حضرات کی رائے یہ ہے کہ عُرف ان اصولوں میں سے ایک اصل ہے جس سے احکام میں استیناد کیا جاتا ہے یعنی جن پر احکام کی بنیاد رکھی جاتی ہے جب کہ وہاں کوئی نص موجود نہ ہو، حنفیہ میں سے علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۷ھ) فرماتے ہیں:

واعلم ان اعتبار العادة والعرف يرجع اليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلاً. (۲)

(۱) أصول الفقه الإسلامي: ص: ۱۸۲

(۲) الأشباه والنظائر: الفن الأول، القاعدة السادسة، ص: ۷۹

ترجمہ:- جاننا چاہئے کہ عُرف و عادت کا اعتبار ہوتا ہے، اس کی طرف فقہ میں بہت سے مسائل کے اندر رُجوع کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ علماء نے اس کو ایک اصل (شرعی) قرار دیا ہے۔

اور علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۷۴۸۳ھ) فرماتے ہیں:

الثابت بالعرف كالثابت بالنص.^(۱)

ترجمہ:- عُرف سے ثابت ہونے والے (حکم کی حیثیت) نص سے ثابت ہونے والے (حکم) کے مانند ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ حکم جو عُرف سے ثابت ہو وہ حکم ایسی دلیل سے ثابت ہے جو نص کے مانند قابلِ اعتماد ہے، جہاں کوئی نص موجود نہ ہو اور فقہاء کی ہاں یہ قول مشہور ہے کہ:

المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً.

ترجمہ:- جو چیز عُرف کی بنیاد پر معروف و مشہور ہو جائے تو وہ عُرف اس شرط کے مانند ہے جس کی شرط لگائی گئی ہو۔

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۷۰ھ) نے اس قاعدہ کو ذکر کر کے اس پر کئی

فروع اور امثلہ کو متفرن کیا ہے۔^(۲)

فقہ مالکی بھی فقہ حنفی کی طرح عُرف کو تسلیم کرتی ہے اور اُصول فقہ میں اُسے ایک اصل مانتی ہے جہاں کوئی نص قطعی موجود نہ ہو بلکہ فقہ مالکی عُرف کے مسئلے میں مذہب حنفی سے زیادہ آگے بڑھے ہوئے ہیں، اس لئے کہ مصالح مرسلہ فقہ مالکی کا اہم ستون ہے اور اس

(۱) المبسوط: کتاب الايمان، باب الكسوة، ج: ۹، ص: ۴، کتاب الوكالة، باب من الوكالة بالبيع والشراء، ج: ۱۹، ص: ۴۱

(۲) الأشباه والنظائر: الفن الأول، القاعدة السادسة، ص: ۸۳

میں کوئی شک نہیں کہ اس عُرف کی رعایت کرنا جس میں کوئی فساد نہیں ہے مصلحت کی قسموں میں سے ایک قسم ہے، اس کا ترک کرنا فقیہ کے لئے درست نہیں بلکہ اس کا لینا واجب ہے:

قال العلماء في المذهب الحنفی والمالکی أن الثابت بالعرف

الصحيح غير الفاسد بدليل شرعی. (۱)

حنابلہ بھی دیگر اصحاب مذاہب کی طرح اپنے فتاویٰ اور احکام کے اندر عُرف کا لحاظ کرتے ہیں اور حنابلہ چونکہ معاملات کے باب میں توسع سے کام لیتے ہیں اور وہ الفاظ پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ مفہوم اور مقاصد کو معتبر قرار دیتے ہیں اس لئے حنابلہ خاص طور پر معاملات کے باب میں عُرف کا لحاظ کرتے ہیں، اسی طرح عقود کے صیغوں اور معاملات و نکاح کی شرطوں میں لوگوں کے عُرف اور تعامل کا بہت زیادہ خیال کرتے ہیں اور عقود و معاملات میں جو شرائط لوگوں کو معلوم ہوں لیکن عقد کرتے وقت اس کی شرط نہیں لگائی تو وہ بغیر ذکر کئے ہوئے بھی شرط کی حیثیت سے عند الحنابلہ شرعاً معتبر ہوگی یہی وجہ ہے کہ حنابلہ عُرف کو نطق اور تکلم کے قائم مقام مانتے ہیں۔

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) فرماتے ہیں کہ:

وقد أجزى العرف مجرى النطق في أكثر من مائة موضع منها نقد البلد في المعاملات. (۲)

ترجمہ:- سو سے زائد مقام میں عُرف کو نطق کے قائم مقام کیا گیا ہے،

ان میں سے ایک معاملات کے اندر نقد بلد ہے۔

ان تصریحات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حنابلہ بھی عُرف کو اصول شرع میں

سے ایک اصل مانتے ہیں جہاں کوئی نص شرعی موجود نہ ہو۔

شافعیہ بھی جب نص نہ ہو عُرف کا لحاظ کرتے ہیں، چنانچہ علامہ ابن حجر رحمہ اللہ

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: العرف، ص: ۲۳۷

(۲) إعلام الموقعين: العرف مجرى مجرى النطق، ج: ۲، ص: ۲۹۷

فرماتے ہیں کہ جب عُرف نص کے مخالف نہ ہو تو عُرف پر عمل کرنا چاہئے، علامہ قرطبی رحمہ اللہ نے ابوسفیان کی بیوی کے سلسلے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نقل کیا کہ ابوسفیان کے مال میں سے اتنا لو جتنا عُرف عام میں تمہارے بچوں اور تمہارے لئے کفایت کرے، یہ بات ایک حیثیت سے اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ شافعیہ بھی عُرف کو لیتے ہیں لیکن یہ شرط لگاتے ہیں کہ اس کے لئے نص شرعی ہو۔^(۱)

عُرف و عادت کے درمیان فرق

عُرف و عادت کے درمیان کوئی فرق ہے یا دونوں ایک ہی چیز ہیں اس بارے میں علماء کا اختلاف پایا جاتا ہے۔

الف:- بعض علماء نے عُرف و عادت کے درمیان فرق کرنے کی کوشش کی ہے کہ عادت کا تعلق انفرادی طریقہ کار یا ایسے عمل سے ہوتا ہے جو بار بار کرنے کی وجہ سے کسی شخص کی فطرتِ ثانیہ بن گئی ہو، جب کہ عُرف کا اطلاق اجتماعی عادت اور پوری یا طبقہ کے درمیان پائے جانے والے عمل اور رواج پر ہوتا ہے۔

ب:- اور بعض لوگوں کا خیال ہے کہ عُرف کا تعلق قول سے ہے جب کہ عادت کا تعلق فعل سے ہے۔

وقال قوم: وقد تختص العادة بالأفعال والعرف بالأقوال.^(۲)

ج:- بعض حضرات کا کہنا ہے کہ عادت درحقیقت عُرف سے عام ہے کیونکہ عادت کا اطلاق عادتِ اجتماعیہ (یعنی عُرف) پر اور عادتِ فردیہ دونوں پر ہوتا ہے، جب کہ عُرف کا اطلاق صرف عادتِ اجتماعیہ پر ہوتا ہے، لہذا عُرف خاص اور عادت عام ہے کیونکہ ہر عُرف عادت ہے لیکن ہر عادت عُرف نہیں ہے۔

(۱) فتح الباری: کتاب النفقات، باب إذا لم ينفع الرجل... إلخ ج: ۹ ص: ۵۱۰

(۲) تاج العروس: فصل: العين مع الدال عود ج: ۸ ص: ۳۳۳

د:- اور بعض علماء اس بات کے قائل ہیں کہ عُرف و عادت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، دونوں مترادف الفاظ ہیں۔ علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عُرف و عادت اگرچہ مفہوم کے اعتبار سے مختلف ہیں لیکن مصداق کے لحاظ سے ایک ہی ہیں، یہی وجہ ہے کہ بہت سی کتابوں میں جب عُرف کا ذکر کیا جاتا ہے تو اس کے ساتھ عادت کو بیان کر دیا جاتا ہے:

فالعادة والعرف بمعنى واحد من حيث المصداق وإن اختلفا من حيث المفهوم۔^(۱)

عُرف اور اجماع کے مابین فرق

بعض علماء نے عُرف اور اجماع کے درمیان چند فروق بیان کئے ہیں، جن کا خلاصہ درج ذیل ہے:

۱- ایسا قول یا فعل جو عوام و خواص میں پایا جاتا ہو اس کو اکثر لوگوں کے قبول کر لینے کا نام عُرف ہے، جب کہ اجماع کسی ایک زمانے کے مجتہدین کرام کا کسی مسئلے پر متفق ہونے کو کہتے ہیں۔

۲- عُرف میں بعض لوگوں کی مخالفت سے کوئی نقص نہیں آتا، جب کہ اجماع کے تحقق کے لئے یہ ضروری ہے کہ تمام مجتہدین کرام کا اتفاق ہو کسی کی مخالفت نہ ہو۔

۳- اجماع سے ثابت ہونے والا حکم ناقابلِ تنسیخ ہوتا ہے اس کی حیثیت نص سے ثابت شدہ احکام کے درجے میں ہے، جب کہ عُرف کی بنا پر جو حکم ثابت ہوتا ہے اس میں تبدیلی عُرف کی وجہ سے پھر حکم کے بدل جانے کا امکان پایا جاتا ہے۔

۴- عُرف کبھی فاسد ہوتا ہے، مثلاً اگر لوگوں کا عُرف کسی حرام امر پر ہو جائے جو

(۱) مہبوعہ رسائل ابن عابدین: نشر العرف فی بناء بعض الأحكام علی العرف ج: ۲ ص: ۱۱۳

نص شرعی سے متصادم ہو جیسے سود کھانے اور شراب پینے کا عُرف، برخلاف اجماع کے کہ وہ کبھی نص سے متصادم نہیں ہوتا ہے۔

عُرف کے معتبر ہونے کی شرائط

عُرف کے معتبر ہونے کے لئے فقہائے کرام نے درج ذیل شرائط لگائی ہیں:

۱۔ عُرف عام ہو اور لوگ اس کا ہمیشہ لحاظ کرتے ہوں، ایسا تعامل جسے کبھی اختیار کیا جائے اور کبھی ترک کر دیا جاتا ہو وہ عُرف شرعاً معتبر قرار نہیں پائے گا۔

۲۔ عُرف کا انشاء تصرف — ساتھ یا اس سے پہلے پایا جانا ضروری ہے، مثلاً دو آدمیوں کے درمیان اگر کوئی معاملہ طے پائے اور ان میں نزاع کی شکل پیدا ہو جائے تو نزاع کے حل کے لئے اس عُرف کا اعتبار ہوگا جو معاملے کے شروع ہونے کے ساتھ یا اس سے پہلے لوگوں میں موجود تھا، ایسا عُرف جو بعد میں قائم ہو اس کو پہلے سے طے ہونے والے معاملے میں فیصل نہیں مانا جائے گا، چنانچہ فقہائے کرام فرماتے ہیں:

العرف الذى تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر ولذا قالوا لا عبرة بالعرف الطارئ.^(۱)

ترجمہ:- وہ عُرف جس پر الفاظ کو محمول کیا جائے، اس کا عقد کے ساتھ یا پہلے ہونا ضروری ہے، بعد میں قائم ہونے والے عُرف کا اعتبار نہیں ہوگا۔

مثال کے طور پر مہر کی ادائیگی میں تقدیم و تاخیر کا اگر ذکر عقد نکاح کے وقت نہ کیا جائے تو عُرف کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا لیکن اگر لوگوں کا تعامل بدل جائے اور نکاح کے وقت جو عُرف تھا وہ باقی نہ رہے تو نئے عُرف کا اطلاق اس معاملے پر نہیں ہوگا۔

(۱) الأشباه والنظائر: الفن الأول، القاعدة السادسة، ص: ۸۶

اسی طرح اگر کسی علاقے میں گوشت سے صرف گائے کا گوشت مراد لیا جاتا ہو اور کسی شخص نے گوشت نہ کھانے کی قسم کھالی ہو تو اس کی قسم اسی وقت ٹوٹے گی جب وہ گائے کا گوشت کھائے گا کسی اور چیز کا گوشت کھانے سے وہ حائل نہیں ہوگا۔

۳۔ تصریح عُرف کے خلاف نہ ہو، مثال کے طور پر رواج تو صرف آدھا مہر ادا کرنے کا ہو لیکن نکاح کے وقت عورت نے یہ شرط لگا دی ہو کہ وہ پورا مہر معجل لے گی اور شوہر نے اسے قبول بھی کر لیا ہو تو اب عُرف کا اعتبار نہیں ہوگا بلکہ صراحتاً عقد میں جو بات طے ہوئی ہے اسی کا اعتبار ہوگا، کیونکہ عُرف کا سہارا لینے کی ضرورت تو وہاں پیش آتی ہے جہاں کسی معاملے میں عاقدین کا مقصد معلوم نہ ہو، تب سکوت اس بات کا قرینہ ہوا کرتا ہے کہ معاملہ عُرف کے مطابق ہوا ہوگا لیکن جب تصریح عُرف کے خلاف ہو تو پھر:

لا عبرة بالدلالة في مقابلة التصريح^(۱)

ترجمہ:- صراحت کے مقابلے میں دلالت کا اعتبار نہیں ہے

۴۔ عُرف کسی شرعی نص کے منافی اور اس کو معطل کرنے کا باعث نہ ہو کیونکہ ایسا عُرف جو شرعی نصوص شریعت کے مقاصد اور اس کی رُوح کے خلاف ہو وہ عُرف فاسد کہلاتا ہے اور شریعت میں اعتبار صرف صالح کا ہے، مثال کے طور پر اگر شراب نوشی، قمار بازی، عودی کاروبار، رقص و سرود کہیں کا عُرف بن جائے، ضیافت میں حرام چیزوں کے پیش کرنے یا منگیتر کے ساتھ عقد سے پہلے ہی بے تکلف سیر و تفریح کا رواج ہو جائے تو نہ صرف یہ کہ اس طرح کے عُرف کا شریعت میں اعتبار نہیں بلکہ اس طرح کی چیزوں کی روک تھام اور معاشرہ کی ان امور میں اصطلاح شریعت کا اولین مقصد ہوگا، ورنہ تو تمام تر تکلفی احکام ہی فوت ہو جائیں گے اور شریعت کا عملی زندگی سے یکسر خاتمہ ہو کر رہ جائے گا۔

۵۔ صاحب فردق نے ذکر کیا ہے کہ عادت کے استعمال کا مکرر ہونا ضروری ہے، اس حد تک کہ جب وہ لفظ بولا جائے تو بغیر کسی قرینے کے وہی معنی سمجھ میں آئے جو معنی اس کی طرف منقول ہے اور فہم کسی اور معنی کے بجائے اس معنی کی طرف سبقت کرے، اسی لئے کلب معلّم اسی کو کہا جاتا ہے جب کہ مالک کتے کو تین مرتبہ شکار پر چھوڑے اور تینوں مرتبہ شکار کو پکڑ کر مالک کے لئے چھوڑ دے خود نہ کھائے، اسی طرح جب اسے شکار پر چھوڑا جائے اور کسی وجہ سے اسے راستے سے واپس بلانا ہو اور وہ بلائے تو واپس بھی آجائے تو اب اس کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ شکار کو نہ کھانے کی کتے کی عادت ہو گئی ہے اور اب یہ کتا کلب معلّم کہلائے گا۔

۶۔ چھٹی شرط یہ ہے کہ عادت مطرد ہو یا غالب ہو، یعنی لوگوں کا کسی عمل کو بار بار (پے در پے، مسلسل) کرنے کی عادت بن جائے، یا غالب معنی پر محمول کرنے کی عادت ہو جیسے اگر کسی نے ذرا ہم یا دنا نیر کے بدلے فروخت کیا اور متبایعان کسی ایسے شہر میں رہتے ہیں جہاں مختلف نقد درانچ ہوں اور ہر ایک کی مالیت بھی الگ الگ ہو اور یواج میں بھی اختلاف ہو، کسی کا زیادہ کسی کا کم یواج ہو تو بیع غالب نقد بلد کی طرف لوٹے گی یعنی جس سکے کا یواج زیادہ ہو وہ مشتری کو ادا کرنا پڑے گا۔

عُرفِ صحیح و عُرفِ فاسد

اولاً عرف کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ عُرفِ صحیح ۲۔ عُرفِ فاسد

۱۔ عُرفِ صحیح

وہ عُرف ہے جو نصوص شارع کے معارض نہ ہو، یا شریعت فی الجملہ اس کے معتبر

ہونے کی شہادت دے رہی ہو۔ اس عُرف کو اختیار کرنا اور لینا معتبر ہے چونکہ یہ اصول شرعی میں سے ایک اصل ہے۔

العرف الصحيح، فإنه يؤخذ به ويعتبر الأخذ به أخذاً بأصل من
أصول الشرع.^(۱)

۲۔ عُرفِ فاسد

وہ عُرف ہے جس سے لوگ متعارف ہوں (یعنی اس کا وہ عُرف رہا ہو اور اس پر تعامل بھی رہا ہو) لیکن وہ شریعت کے مخالف ہو اور قواعد شرع سے متصادم ہو۔^(۲)
عُرفِ فاسد کا کوئی اعتبار نہیں اور یہ متروک العمل ہے۔

عُرف کی اقسام

جو عُرف شرعاً معتبر ہے (یعنی عُرفِ صحیح) اور وہ احکام پر اثر انداز ہوتا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ عُرفِ عام ۲۔ عُرفِ خاص

۱۔ عُرفِ عام

جس عُرف پر لوگوں کا تعامل ہو چکا ہو اور لوگ اس سے متعارف ہوں اور وہ اتنا عام ہو گیا ہو کہ کسی خاص قوم اور خطے کے ساتھ مخصوص نہ رہا ہو، مثلاً حمام میں اجرت دے کر غسل کرنا، یہ عمل اتنا عموم اختیار کر گیا ہے کہ یہ کسی خاص قوم یا کسی خاص علاقے میں محدود نہ رہا، ہر جگہ لوگ اس پر عمل پیرا ہو گئے حالانکہ اس میں ٹھہرنے کی مدت، پانی کے استعمال کی مقدار اور اجرت کی کوئی تعیین نہیں ہوتی ہے، جس کا تقاضا یہ ہے اسے ناجائز قرار دیا جائے لیکن ان سب چیزوں کی تعیین رواج کے حوالے کر دی گئی اور عُرف و رواج کے مطابق اس عمل کو جائز قرار دیا گیا:

العرف الصحيح ينقسم إلى عرف عام، وعرف خاص، والعرف العام هو الذي اتفق عليه الناس في كل الأمصار كدخول الحمام وإطلاع الناس بعضهم على عورات بعض أحياناً فيه، وعقد الإستصناع وقد قرر فقهاء الحنفية أن لهذا العرف يترك به القياس^(۱).

ومثل دخول الحمام من غير شرط أجر معلومة ولا مدة معلومة ولا ذكر لمقدار الماء الذي يستعمله أجازوه لظهوره في علماء السلف من العامة وتروكهم النكير عليهم فيه^(۲).

نظير دخول الحمام بأجر فإنه جائز لتعامل الناس وإن كان مقدار المكث فيه وما يصب من الماء مجهولاً^(۳).

اسی طرح عُرفِ عام سے عقدِ استصناع کا جواز ہے، استصناع کا مطلب ہے کسی چیز کے بنانے اور تیار کرنے کا آرڈر کسی کمپنی یا فرد کو دینا، عقد بیع کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ بیع فی الحال موجود ہو لیکن استصناع کے اندر بیع فی الحال موجود نہیں ہوتی ہے، لہذا شرط مذکور کے مفقود ہونے کی وجہ سے اس عقد کو صحیح نہیں ہونا چاہئے لیکن عُرف اور تعامل یہ رہا ہے کہ لوگ ہر زمانے میں عقدِ استصناع کا معاملہ کرتے رہے ہیں اس لئے فقہاء نے اس کو جائز قرار دیا ہے:

أما ترك القياس بدليل الإجماع فنحو الإستصناع فيما فيه للناس تعامل فإن القياس يأبى جوازه تركنا القياس للإجماع

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: العرف، ص: ۲۷۸

(۲) الفصول في الأصول: باب ما يقع به البيان، بيان الحكم بالإقرار، ج: ۲، ص: ۴۰

(۳) المبسوط: كتاب البيوع، السلم في اللحم، ج: ۱۲، ص: ۱۳۹، الأشباه والنظائر: الفن

القول القاعدة الخامسة، ص: ۷۹

على التعامل به فيما بين الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا. ^(۱)

واستدلال الحنفية على جواز الإستصناع لمشاهدة السلف له من غير إنكار مع ظهوره واستفاضة. ^(۲)

الا ترى أنا جوزنا الإستصناع للتعامل والإستصناع بيع ما ليس عنده وأنه منهي عنه وتجويز الإستصناع بالتعامل. ^(۳)

۲- عُرفِ خاص

وہ عُرف ہے جو کسی خاص شہر یا ملک یا لوگوں کی ایک جماعت کا عُرف ہو اور انہی کے یہاں وہ متعارف و رائج ہو، مثلاً بخارا کا عُرف یا مصر و قاہرہ کا عُرف یا تاجروں اور کاشتکاروں کا عُرف وغیرہ وغیرہ، عُرف کی اس قسم میں عُرفِ عام کے مقابلے میں قوت کم ہے لیکن اس کے باوجود یہ فتاویٰ اور احکام پر اثر انداز ہوتا ہے مگر اس کا اثر اس وقت ظاہر ہوگا جب کہ نص موجود نہ ہو:

العرف الخاص وهو العرف الذي يسود في كل بلد من البلدان أو إقليم من الأقاليم، أو طائفة من الناس كعرف التجارة أو عرف الذراع ونحو ذلك، فإن هذا العرف لا يقف أمام النص. ^(۴)

عُرفِ عام و خاص کی تعریف کا حاصل یہ ہے کہ عُرفِ عام میں یہ قید ہوتی ہے کہ ایک زمانے کے تمام لوگوں کا تعامل کسی عمل پر ہو اور علماء کی طرف سے اس پر تکیر نہ کی گئی ہو

(۱) أصول السرخصی: فصل فی بیان القیاس والإستحسان، ج: ۲، ص: ۲۰۳

(۲) البحر المحيط فی أصول الفقه: کتاب الأدلة مختلف فیها، إطباق الناس من غیر دکر، ج: ۸، ص: ۵۳

(۳) مجموعة رسائل ابن عابدین: نشر العرف فی بناء بعض الأحكام على العرف، ج: ۲، ص: ۱۱۶

(۴) أصول الفقه لأبي زهرة: العرف، ص: ۲۷۳

لیکن عُرفِ خاص کے اندر تمام لوگوں کا تعامل نہیں ہوتا ہے بلکہ کسی مخصوص شہر کے لوگوں کا تعامل ہوتا ہے اور وہاں کے علماء نے اس پر نکیر بھی نہ کی ہو، اوّل کی مثال عقد استصناع ہے، اور ثانی کی مثال عقد کے اندر غالب نقد بلد کا اعتبار ہے۔

عُرفِ عام و خاص کا اعتبار

عُرفِ عام کے اعتبار میں کسی کا اختلاف نہیں حتیٰ کہ عُرفِ عام اگر دلیل شرعی سے بالکلیہ مخالف نہ ہو بلکہ دلیل تو عام ہو لیکن عُرف اس کے بعض افراد کے مخالف ہو یا دلیل قیاسی ہو تو ایسی صورت میں عُرف معتبر ہوگا، علامہ شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں:

فان العرف معتبر ان كان عاما فان العرف العام يصلح مخصصا
ويترك به القياس. ^(۱)

ترجمہ:- عُرف اگر عام ہو تو اس کا اعتبار ہوگا کیونکہ عُرف عام تخصیص کی صلاحیت رکھتا ہے، اس عُرف عام کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

عُرفِ خاص کے اعتبار ہونے نہ ہونے کے متعلق اہل علم کا اختلاف ہے، بعض علماء کے ہاں عُرفِ خاص معتبر نہیں لیکن بہت سے مشائخ نے اس کے معتبر ہونے کا فتویٰ دیا ہے، عرفِ خاص کو جن لوگوں نے غیر معتبر مانا ہے انہوں نے اس کو نص کی حد تک ہی منحصر رکھا ہے قیاس میں وہ بھی اس کی تاثیر کے قائل ہیں، چنانچہ امام ابو زہرہ رحمہ اللہ واضح الفاظ میں ذکر کرتے ہیں:

وهو لا يقف امام النص مطلقا سواء كان النص عاما أم كان

النص خاصاً ولكن يقف أمام القياس غير المقتطوع بعلمته من

نص أو ما يشبه النص في وضوحه وجلالته. (۱)

عُرف خاص کا نص کی موجودگی میں اعتبار نہیں خواہ نص عام ہو یا خاص لیکن اس قیاس کے مقابلے میں وہ معتبر ہوگی جس کی علت نص قطعی نہ ہو یا نص کی طرح اس کی علت واضح نہ ہو۔

ایک دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں:

والخاص يترك به القياس الظني في علمته وتطبيقه على

الفرع بالنسبة لأهل البلد أو الطائفة التي تتعارفه ولا يترك

لغيرهم. (۲)

ترجمہ:- عُرف خاص کے سبب اس قیاس کو ترک کیا جائے گا جو اپنی

علت میں ظنی ہو اور اس کا انطباق اسی شہر والوں اور جماعت تک

محدود ہوگا جن کا یہ عُرف ہے، ان کے علاوہ لوگوں کے لئے (اس

قیاس ظنی کے) ترک کی اجازت نہ ہوگی۔

عُرف عام و عُرف خاص میں حکم کے اعتبار سے فرق

۱۔ پہلا فرق یہ ہے کہ عُرف عام سے حکم عام ثابت ہوگا یعنی ایسا عُرف جو تمام

بلاد والوں کا ہو، تو اس کے ذریعے جو حکم ثابت ہوگا وہ تمام بلاد والے پر اس کی پابندی لازم

ہوگی لیکن عُرف خاص کے ذریعے حکم خاص ثابت ہوگا اور اس حکم کے پابند صرف وہی شہر

والے ہوں گے جس شہر والے کا یہ عُرف ہے:

العرف العام في سائر البلاد يثبت حكمه على أهل سائر البلاد

والخاص في بلدة واحدة يثبت حكمه على تلك البلدة فقط. (۳)

(۲۱) أصول الفقہ (۱) (۱) ہرۃ: العرف، ص: ۲۷۸

(۳) مجموعۃ رسائل ابن عابدین: نشر العرف، ج: ۲، ص: ۱۳۲

۲۔ اگر عرف عام نص قطعی قرآن و حدیث کے خلاف واقع ہو جائے تو عرف عام کے اعتبار سے نص میں تغیر کرنا ہرگز جائز نہیں ہے لیکن اگر قیاس کے خلاف عرف عام آجائے تو اس صورت میں تغیر و تبدل کرنے میں اختلاف ہے، رائج قول یہ ہے کہ تبدیلی جائز ہے۔

۳۔ اگر عرف عام یا خاص علمائے متقدمین کی رائے کے خلاف واقع ہو تو اس صورت میں عرف پر عمل کر کے ثابت شدہ مسئلہ میں تغیر کرنا جائز ہے۔

۴۔ عرف عام اگر نص شرعی کے معارض ہو تو اس کے ذریعے اثر کی تخصیص بھی درست ہے، جیسے عقد استصناع، اور اگر عرف خاص نص شرعی کے معارض ہو تو اس کے ذریعے اثر کی تخصیص کرنے اور نہ کرنے میں اختلاف ہے اُصح یہ ہے کہ اثر کی تخصیص درست نہیں ہے:

العرف الخاص انما هو فيما اذا عارض النص الشرعي فلا يترك به
القياس ولا يخص به الاثر بخلاف العرف العام۔^(۱)

عرف لفظی کی تعریف

شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء رحمہ اللہ فرماتے ہیں بعض الفاظ یا ترکیبوں کا لوگوں کے درمیان کسی متعین معنی میں اس طور پر رائج ہو جانا کہ مطلق ذکر کے وقت بلا کسی قرینہ اور عقل کاوش کے اس معنی کی طرف ذہن چلا جائے۔

فهو أن يشيع بين الناس استعمال بعض الألفاظ أو التركيب في

معنى معين بحيث يصح ذلك المعنى هو المفهوم المتبادر منها إلى

أفهامهم عند الإطلاق بلا قرينة ولا علاقة عقلية۔^(۲)

مثلاً جب لوگ ولد کا لفظ بولتے ہیں تو اس سے مذکر اولاد مراد ہوتی ہے مؤنث

(۱) مجموعۃ رسائل ابن عابدین: نشر العرف، ج: ۲، ص: ۱۳۳

(۲) المدخل الفقہی العام: الفرع الثانی تقسیم العرف، ج: ۲، ص: ۸۴۵

مُراد نہیں ہوتی نیز لحم کے لفظ کا اطلاق لوگ مچھلی کے گوشت پر نہیں کیا کرتے لہذا اگر کوئی شخص گوشت نہ کھانے کی قسم کھائے اور پھر وہ مچھلی کھالے تو وہ عُرف کی بنا پر حائث نہیں ہوگا۔

عُرف عملی کی تعریف

لوگوں کا کسی چیز کی عادت بنالینا جن کا تعلق امور عادیہ یا شہری معاملات

سے ہو:

أما العرف العملي فهو اعتياد الناس على شيء من الأفعال
العادية أو المعاملات المدنية.^(۱)

عُرف لفظی و عملی کی تاثیر

فقہاء کی جزئیات اور ان کی تصریحات سے پتا چلتا ہے کہ ان دونوں کا احکام شرعیہ میں ایک اثر ہے مثلاً اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ گھر کو برباد نہیں کرے گا تو مکڑی کے گھر کو برباد کرنے سے وہ حائث نہیں ہوگا اگرچہ قرآن نے اس کو بھی بیت کا نام دیا ہے، ایسے ہی اگر کسی نے گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی تو مچھلی کھانے سے وہ حائث نہ ہوگا، کسی نے روٹی نہ کھانے کی قسم کھائی تو وہاں کے عُرف میں جو روٹی استعمال کی جاتی ہو مثلاً جَو، گیبوں، باجرہ، مکئی وغیرہ وہی اس کی قسم کا مصداق قرار پائے گا۔^(۲)

علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں کہ نذر ماننے والے، قسم کھانے والے، وصیت کرنے والے میں سے ہر ایک کا قول اسی کی لغت اور عُرف پر مبنی ہوگا:

إن لفظ الواقع والموصى والمخالف والناظر وكل عاقد يحمل على

(۱) المدخل الفقہی العام: الفرع الثالث تقسیم العرف ج: ۲ ص: ۸۴۶

(۲) بدائع الصنائع: کتاب الأیمان، فصل فی الحلف علی الأکل والشرب ج: ۳ ص: ۵۸

عادته فی خطابه ولغته التي يتكلم بها وافقت لغة العرب
ولغة الشارع أولاً^(۱)۔

ترجمہ:- واقف، موہبی، نازر، حالف، اور عاقد کے الفاظ اسی لغت
اور عرف پر مبنی ہوں گے جس زبان میں وہ گفتگو کرتے ہیں، خواہ وہ
لغت، لغت عرب اور شارع کے موافق ہو، یا نہ ہو۔

اور اسی پر فقہاء کا قاعدہ ”الحقیقة تتروك بدلالة العادة“ بھی مبنی ہے۔
عرف عملی کا بھی احکام شرعیہ میں دخل ہے مثلاً اگر کسی علاقے کی عادت یہ ہو کہ وہاں کے
باشندگان صرف بکری ہی کا گوشت کھاتے ہوں اور اس ماحول میں کسی نے گوشت نہ کھانے
کی قسم کھائی تو اس قسم کا محمل وہی بکری کا گوشت ہوگا، گائے یا اونٹ کا گوشت کھانے سے
وہ حائل نہیں ہوگا۔

ایسے ہی کسی نے جانور کو سامان اٹھانے کے لئے اجارہ پر لیا تو اس پر اتنا ہی
بار برداری کرنے کی اجازت ہوگی جتنا کہ عادت کیا جاتا ہے اور جانور بغیر کسی ضرر کے
برداشت کر لیتا ہے، اگر طاقت سے زیادہ بار برداری کی تو جانور کے ہلاک ہونے کی
صورت میں وہ ضامن ہوگا۔

اگر باغ میں کچھ پھل گرے ہوئے ہوں اور یہ بھی عملاً یا صراحۃً معلوم ہو کہ
باغبان یا باغ کا مالک اتنی مقدار لینے سے منع نہیں کرتے تو اس کے لینے میں کوئی حرج نہیں،
باکرہ بالغہ کا سکوت اذن کے حکم میں ہے جو اسی عادت پر مبنی ہے کیونکہ رغبت کے اظہار
سے حیا مانع ہوتی ہے لہذا وہ خاموشی اختیار کرتی ہے اور اس کو رضامندی کا درجہ دے دیا
جاتا ہے، اونٹ کی بیچ میں اس کی نکیل بھی داخل ہوگی، ان جیسے تمام مسائل عرف پر مبنی
ہیں اور شریعت نے ان کا اعتبار کیا ہے، شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء اس کے اعتبار پر یوں
روشنی ڈالتے ہیں:

(۱) مجموعۃ رسائل ابن عابدین: نشر ف العرف، ج: ۲، ص: ۱۳۲

وقد اقتطعنا من مختلف النواحي الفقهية التي تغلغل فيها
تأثير العرف المدني في المعاملات وهي فيض من غيض ومنها
يعرف ما أقره النظر الفقهي للعرف في المعاملات أيضًا من
حاكمية وسلطان.^(۱)

ترجمہ:- ہم نے مختلف فقہی ابواب سے ماقبل میں کچھ منتخب مسائل
کو چُن کر بیان کیا جن کا دخل عُرْف مدنی میں معاملات سے تھا، اور
یہ بہت تھوڑی مثالیں تھیں اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ عُرْف عملی
میں عادت مدنیہ کی طرح معاملات بھی فقہی نظر سے ایک اور قوت
رکھتے ہیں۔

عُرْف عموم نص سے متعارض ہو

معاملے کے بعد پیدا شدہ عُرْف کا اعتبار نہیں ہے اگر عُرْف کسی عام نص سے
متعارض ہو اور اس پر عمل کرنے سے نص کی تخصیص لازم آئے تو یہ عُرْف معتبر ہوگا، چنانچہ
شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء لکھتے ہیں:

العرف القائم عند ورود النص التشريعي إما أن يكون عرفاً
لفظياً أو عملياً.

ترجمہ:- نص شرعی کے وارد ہونے کے وقت جو عُرْف رائج ہوگا وہ یا تو
لفظی ہوگا یا عملی۔

گویا شیخ نے عُرْف کے نص سے تعارض کی مختلف صورتوں کے ذکر کا آغاز کیا ہے
اس کے عُرْف لفظی عُرْف عملی میں عُرْف خاص اور عام سب کا الگ الگ حکم بیان کیا ہے سب
سے پہلے ابتدا عُرْف لفظی کے تعارض سے کی ہے، فرماتے ہیں:

(۱) المدخل الفقہی العام: الفرع الثانی تقسیم العرف، ج: ۲، ص: ۸۷۲

فإذا كان لفظياً فلا خلاف بين الفقهاء في اعتباره.

ترجمہ:- جب عُرف لفظی ہو تو اس کے اعتبار میں فقہاء متفق ہیں۔

لیکن اگر عُرف مخالف عُرف عملی ہو اس کے ذریعے عام نص میں تخصیص کے سلسلے میں فقہاء کی آرا مختلف ہیں، بعض تخصیص کو درست قرار دیتے ہیں اور بعض اس کو غیر صالح تصور کرتے ہیں، اگر نص کے مقابل عُرف عام ہو تو حنفی نقطہ نظر سے یہ عُرف نص کے لئے مخصص ہوگا، اس عُرف کے بارے میں شیخ زرقاء فرماتے ہیں:

والنظر الفقهي في ذلك أن النص إذا كان عاماً فإن العمل بالعرف في موضوعه لا يكون تعطیلاً للنص كما في حالة خصوص النص بل يبقى النص عملاً في مشمولاته الأخرى التي يتناولها عمومها فليس في تخصيص النص بالعرف عندئذ إهبال للنص بل هو إعمال للعرف والنص معاً.

ترجمہ:- فقہی نقطہ نظر اس سلسلے میں یہ ہے کہ نص اگر عام ہو تو عُرف پر اس کے موضوع میں عمل کرنا نص کو باطل نہیں ہوگا جیسا کہ خاص نص میں ایسا ہوتا ہے بلکہ نص اپنے ان دوسرے محل میں جہاں تک اس کا عموم شامل ہے باقی رہے گی، لہذا نص کے سبب عُرف کی تخصیص سے نص کو بالکل ترک کرنا لازم نہ آئے گا بلکہ عُرف اور نص دونوں پر ساتھ ساتھ عمل ہوگا۔

اگر عُرف خاص کا تعارض نص عام سے ہو تو حنفی فقہاء کی رائے اس سلسلے میں یہ

ہے کہ یہ عُرف معتبر نہیں اور نہ ہی یہ مخصص بننے کی صلاحیت رکھ سکتا ہے۔^(۱)

(۱) المدخل الفقہی العام: ج: ۲ ص: ۸۹۶

عُرف کا تعارض نص خاص سے

عُرف کا تعارض اگر نص خاص سے ہو اور عُرف کی رعایت بغیر دوسرے کو چھوڑے ممکن نہ ہو تو ایسا عُرف غیر معتبر ہوگا۔

إذا تعارف الناس على عمل من الأعمال العادية أو المدنية
وكان الأمر الذي تعارفوا منهياً عنه أو ممنوعاً بنص خاص أى
بنص وارد عن الشارع لمنع هذا الأمر بخصوصه كما كان
الجاهليون متعارفين التبنى مثلاً وإجراء حكم البنوة الحقيقية
فيه فنهى عنه القرآن بخصوصه فإن هذا العرف عندئذ لا اعتبار
له ولا قيمة. (۱)

ترجمہ:- جب لوگ عمل عادیہ یا مدنیہ میں سے کسی عمل پر عُرف قائم کر لیں اور ان کا متعارف عمل منہی کسی نص خاص کے سبب ممنوع ہو، نص خاص کا مطلب یہ ہے کہ شارع کی جانب سے خصوصاً اسی امر سے روکنے کے لئے اس نص کا ورود ہوا ہو جیسے زمانہ جاہلیت کے لوگوں میں متبنیٰ بنانے کا عُرف تھا اور اس کے ساتھ حقیقی بیٹے کا سا معاملہ کرتے تھے، قرآن نے خصوصیت کے ساتھ اس سے روکا لہذا یہ عُرف اس ماحول میں غیر معتبر اور بے قیمت ہوگا۔

سابقہ تحریر سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ عُرف عام اگر نص کے مقابلے میں ہو تو تخصیص کی حد تک اس عُرف کا اعتبار ہوگا لیکن نص خاص سے وہی عُرف عام اگر متصادم ہو جائے تو اس مقام پر غیر معتبر ہے:

(۱) المدخل الفقہی العام: ج: ۲: ص: ۸۸۳

فالنص الخاص الأمر هو المعتبر المحترم ولو صادمه عرف عام
فلا يعتبر أي عرف أو اتفاق خلافه^(۱)

ترجمہ:- نص خاص ہی قابل اعتبار اور قابل لحاظ ہے اگرچہ عرف عام
اس کے متصادم ہو، چنانچہ وہ عرف اس کے خلاف معتبر نہیں۔

عرف و عادت پر مبنی نصوص

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) نے تقریباً آٹھ ایسے نصوص اور آثار
کا تذکرہ کیا جن میں خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یا صحابی رسول میں سے کسی نے
حالات اور زمانہ و مکان کے لحاظ سے وہ اصل حکم نہیں دیا جو اس کا تھا، مثلاً آپ صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا:

. لا تقطع الأیدی فی الغزو.

ایک فرمان میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کی وجہ بھی بیان فرمائی:

لئلا تلحقه حمية الشيطان فيلحق بالكفار^(۲)

ترجمہ:- کہ ایسا نہ ہو کہ شیطانی حمیت کا جنون اس پر غالب ہو جائے

اور وہ کفار کے ساتھ جا ملے۔

ایک دوسری مثال میں وہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو صدقہ فطر
میں ایک صاع تمر، شعیر، حنطہ، زبیب وغیرہ کا ذکر کیا ہے، یہی خوردنی اشیاء مدینہ کے لوگوں
میں غالب اور رائج تھیں، اسی سبب جہاں کی خورد و نوش یہ چیزیں نہ ہوں مثلاً وہاں کے لوگ

(۱) المدخل الفقہی العام: ج: ۲ ص: ۸۸۹

(۲) إعلام الموقعین: الشریعة مبنیة علی مصالح العباد فصل قطع الأیدی فی الغزو، ج: ۳

دودھ، گھی، گوشت، مچھلی کا استعمال کرتے ہوں تو جمہور علماء کا قول یہ ہے کہ اپنا صدقہ فطر انہیں اشیاء میں سے نکالیں گے۔^(۱)

ایسی نصوص جو عُرف پر مبنی ہیں اور عُرف ہی اس کی علت ہو تو نص کو عُرف پر مبنی نص تصور کیا جائے گا لہذا تبدیلی عُرف سے اس کا حکم بدلتا رہے گا، مثلاً اموال ربویہ کے تولنے ناپنے کی جو تعیین آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کی کہ تمر وغیرہ کیلی اور سونا چاندی وزنی ہے، یہ تعیین اس وجہ سے کی کہ یہ اس وقت کیلی اور وزنی تھیں اور نص بھی اسی عُرف کے مطابق نازل ہوئی، تو جس مقام پر کسی کی علت بعض میں کیلی اور بعض میں وزنی کی ہو تو اس عادت کا اعتبار ہوگا، علامہ شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں:

فإذا تغيرت تغير الحكم فليس في اعتبار العادة المتغيرة المحادثة
المخالفة للنص بل فيه اتباع النص وظاهر كلام المحقق
ابن الهمام ترجيح هذه الرواية.^(۲)

ترجمہ:- جب عُرف کے بدلنے سے حکم بدل جائے تو بدلی ہوئی عادت کو معتبر مان لینے میں نص کی مخالفت نہیں بلکہ اس میں تو نص کی اتباع ہے، اور علامہ ابن ہمام نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے۔

اوپر جس رائے کو رائج اور ابن ہمام رحمہ اللہ کی ترجیح کا نام دیا گیا ہے وہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی رائے ہے، اس سلسلے میں امام ابو حنیفہ اور جمہور مجتہدین۔ رحمہم اللہ۔ کی رائے یہ ہے کہ اگرچہ عُرف ان اشیاء کے مقیاس کا بدل جائے پھر بھی وہ ہمیشہ ہمیشہ کیلی ہی یا وزنی رہیں گی اور عُرف کی تبدیلی کا کوئی اعتبار نہیں، لیکن شیخ زرقاء نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی تائید میں یہ مثال پیش کی ہے کہ باکرہ کی خاموشی جہاں اجازت تسلیم کی جاتی ہے

(۱) [علامہ الموقعین: فصل: صدقة الفطر لا تتعين في أنواع، ج: ۳، ص: ۱۸]

(۲) [مجموعه رسائل ابن عابدین: نشر العرف، ج: ۲، ص: ۱۱۸]

وہ عُرف اور عادت پر مبنی ہے، لہذا اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ باکرہ لڑکیاں اپنی رغبت کے اظہار سے شرم محسوس نہیں کرتیں تو اس صورت میں اذن میں سکوت کافی نہ ہوگا، بلکہ شیبات کی طرح ان کو بھی یہ صراحت اجازت دینی ضروری ہوگی۔ اور فتویٰ لوگوں کی عادت پر دیا گیا ہے۔

لہذا اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں کہ نصوصِ عُرفیہ پر تبدیلی عُرف کا اثر مرتب مانا جائے۔ واللہ اعلم

عُرف کا تصادم قیاس سے

قیاس کو عُرف کے مقابلے میں اس وجہ سے ترک کیا جائے گا کہ اس کے موجود نہ ہونے کے وقت شرعاً عُرف اجماع کے درجے میں ہے۔
علامہ عبد الوہاب خلاف فرماتے ہیں:

قد يترك القياس بالعرف ولهذا صح عقد الاستصناع لجريان العرف به وإن كان قياساً لا يصح لأنه عقد على معدوم.^(۱)

ترجمہ:- عُرف کے سبب قیاس کو ترک کر دیا جائے گا اسی عادت کے سبب عقدِ استصناع صحیح ہے اگرچہ قیاس کے رُوسے یہ صحیح نہیں اس وجہ سے کہ یہ ایسی بیع ہے جو موجود نہیں۔

عُرف خواہ عام ہو یا خاص اس کے مقابلے میں قیاس معتبر نہیں، چنانچہ شیخ مصطفیٰ احمد زرقا، فرماتے ہیں:

والإجتهادات الإسلامية تكاد تكون متفقة على أن الحكم القياسي يترك للعرف ولو كان عرفاً حادثاً لأن المفروض عندئذ أن هذا العرف لا يعارضه نص خاص ولا عام معارضة مباشرة

(۱) علم أصول الفقه للخلاف: الدليل السابع: العرف ص: ۹۰

والعرف غالباً دلیل الحاجة فهو أقوى من القياس فيترجح عليه
عند التعارض. (۱)

ترجمہ:- تمام فقہاء کے اجتہادات اس پر متفق ہیں کہ عُرف کے سبب قیاس حکمی متروک ہوگا اگرچہ عُرف نوپید ہو، کیونکہ یہ بات مسلم ہے اس عُرف کا کسی خاص یا عام نص سے تصادم نہیں بلکہ عُرف کا تحقق اکثر حاجت کے سبب ہوتا ہے، لہذا یہ قیاس کے ساتھ تعارض کے وقت مقدم ہوگا۔

ان عبارات سے واضح طور پر معلوم ہو گیا کہ عُرف کے مقابلے میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں۔

قواعد عامہ سے تعارض

اگر عُرف کا شریعت کے قواعد عامہ سے تصادم ہو جائے تو اس صورت کے حکم پر شیخ وہبہ الزحلیٰ روشنی ڈالتے ہیں:

والعرف المقبول بالإتفاق هو العرف الصحيح العام المطرد من
عهد الصحابة ومن بعدهم الذي لم يخالف نصاً شرعياً ولا
قاعدة أساسية. (۲)

ترجمہ:- عُرف وہی مقبول ہے جو صحابہ اور ان کے بعد کے لوگوں میں رائج ہو اور شرعی اور قاعدہ اساسیہ کے خلاف نہ ہو۔

اگر شیخ صاحب کی مراد قاعدہ اساسیہ سے مصادر شرعیہ ہیں تو پہلے ہی ثابت ہو چکا ہے کہ عُرف کے مقابل قیاس کو ترک کیا جائے گا، اور اگر قواعد فقہیہ ہیں تو جب عُرف کے ذریعے نص میں تخصیص کی گنجائش ہے تو کیا فقہی قاعدہ کو ترک کرنے کی گنجائش نہیں ہوگی؟

(۱) المدخل الفقہی اعلام: ج ۲: ص ۹۰۲، ۹۰۳

(۲) أصول الفقہ الإسلامی: المبحث الثالث العرف ج ۲: ص ۸۳۱

عُرف ظاہر مذہب کے خلاف

اگر عُرف ظاہر مذہب کے خلاف ہو تو قاضی اور مفتی کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ ظاہر روایت پر فتویٰ دیں، علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

ليس للمفتي ولا للقاضي أن يحكما على ظاهر المذهب ويترك
العرف. (۱)

ترجمہ:- قاضی و مفتی کے لئے یہ روا نہیں کہ عُرف کو چھوڑ کر ظاہر مذہب پر حکم لگائیں۔

لیکن ظاہر روایت کا مسئلہ اگر نص پر مبنی ہو تو اس کے خلاف عُرف غیر معتبر ہے کیونکہ اگر ظاہر مذہب میں اس قول پر فتویٰ نہیں بلکہ مشائخ نے اس کے علاوہ کو صحیح قرار دیا ہو تو اب عُرف ظاہر مذہب کے خلاف کیسے معتبر ہوگا؟ لہذا جب مطلق ظاہر مذہب کو چھوڑنا عُرف کے سبب جائز ہو تو ضعیف قول کی موجودگی میں اس کو بدرجہ اولیٰ ترک کر سکتے ہیں۔

عُرف کے سبب عدول عن المذہب

اگر عُرف ایک مکتب فقہ میں منقول اقوال کے خلاف ہو اور دوسرے مکتب فقہ میں ایسی رائے موجودہ عُرف و عادت کے مطابق ہو تو ایسے قول کو اختیار کرنے سے عدول عن المذہب شمار نہیں ہوگا، شیخ ابوزہرہ رحمہ اللہ کی عبارت قابل لحاظ ہے:

إذا ثبت أن الحكم في مذهب أبي حنيفة بمقتضى المروى الصحيح
فيه مخالف للعرف العام ولم يكن معتمداً على نص صريح من
الكتاب والسنة. صح للمفتي على مذهب أبي حنيفة أن يخالف

(۱) مجموعۃ رسائل ابن عابدین: نشر العرف، ج: ۲، ص: ۱۱۶

المنصوص عليه في المذهب ولا يعتبر خارجا في فتيا له عن نطاق ذلك المذهب الجليل۔^(۱)

ترجمہ:- جب یہ ثابت ہو جائے کہ امام صاحب کے مذہب میں صحیح روایت کے مطابق حکم لگایا گیا ہے وہ عُرف عام کے مخالف اور اس کی بنیاد کتاب و سنت کی صریح نص پر نہیں ہے تو مفتی کے لئے جائز ہے کہ مذہب کے منصوص علیہ مسائل کی مخالفت کرے اور اپنے اس فتویٰ کی وجہ سے مذہب سے عدول متصور نہیں ہوگا۔

یہی عُرف اگر کسی مذہب کا قول نہ ہوتا تو جب ہم اس کی طرف کوئی توجہ نہیں دیتے اور اس قول کو ترک کر دیتے تو جب یہ کسی دوسرے مذہب کا قول ہے تو ہم اسے عدول عن المذہب کا نام کیونکر دے سکتے ہیں۔

کیا عُرف بدلنے سے بار بار حکم بدلے گا؟

اگر کوئی یہ کہے کہ عُرف تو وقتاً فوقتاً بدلتا رہتا ہے تو کیا ہمارا فتویٰ بھی اسی طرح بدلتا رہے گا اور کیا عُرف کی تبدیلی کی وجہ سے بعد میں آنے والے مفتی کو اپنے پیش رو مفتی کی مخالفت کی گنجائش دی جاتی رہے گی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ بے شک آج بھی عُرف بدلنے سے حکم بدل سکتا ہے کیونکہ متاخرین نے بھی مذکورہ مسائل میں عُرف کی تبدیلی کی وجہ سے متقدمین کے خلاف رائے اپنائی ہے، لہذا آج کا مفتی بھی الفاظ عُرفیہ اور مسائل عُرفیہ میں نئے پیدا شدہ عُرف پر حکم کا مدار رکھے گا۔^(۲)

(۱) أبو حنیفۃ حیاتہ وعصرہ وآراؤہ وفقہہ: العرف، ص: ۳۶۰

(۲) شرح عقود رسم المفتی: ص: ۸۳، ۸۴، طبع مکتبۃ بیت العلم

عُرف پر فتویٰ دینے کی اہلیت

ہر مفتی عُرف پر فتویٰ دینے کی اہلیت نہیں رکھتا بلکہ اس ذمہ سے وہی مفتی عہدہ برآ ہو سکتا ہے جو اگر مجتہد نہ ہو تو کم از کم درج ذیل تین صفات سے متصف ہو۔

۱۔ مسائل کو تمام شرائط و قیودات کے ساتھ جانتا ہو اور قواعد شریعت سے واقف ہو تاکہ اسے معلوم ہو سکے کہ کس طرح کے عُرف پر حکم کا مدار رکھنا صحیح ہے اور کس طرح کے عُرف پر صحیح نہیں ہے۔

۲۔ اپنے زمانے کے عُرف اور لوگوں کے حالات سے واقفیت رکھتا ہو۔

۳۔ اور اس نے فقہی مہارت حاصل کرنے کے لئے کسی ماہر اُستاد کی شاگردی کا شرف حاصل کیا ہو یہ شرط بھی نہایت ضروری ہے، اسی بنا پر ”منية المفتی“ کے آخر میں لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص ہمارے اصحاب کی تمام کتابیں ازبر یاد کر لے پھر بھی اس پر کسی ماہر اُستاد کی شاگردی لازم ہے، اس لئے کہ بہت سے مسائل میں اپنے زمانے کے لوگوں کے حالات اور عادتوں کی دیکھ کر جواب دیا جاتا ہے اور اس کا صحیح علم اُستاد ہی سے معلوم ہو سکتا ہے۔^(۱)

شریعت کے خلاف عُرف معتبر نہیں

یہاں یہ بات اچھی طرح جان لینی چاہئے کہ عُرف پر عمل اس وقت تک ہوگا جب تک کہ وہ شریعت کے کسی صریح حکم کے خلاف نہ ہو، لہذا اگر عُرف اور شریعت کے حکم میں تعارض ہوگا تو عُرف کا قطعاً اعتبار نہ کیا جائے گا، مثلاً ظالمانہ ٹیکسوں اور سودی لین دین کے عُرف و رواج کی وجہ سے ان چیزوں کے حکم میں گنجائش نکلنے کا سوال ہی نہیں اُٹھتا۔^(۲)

(۱) شرح عقود رسم المفتی: ص: ۸۴

(۲) شرح عقود رسم المفتی: ص: ۸۶

اپنے زمانے کے عُرف کو نہ جاننے والا مفتی جاہل ہے
مفتی اور قاضی حتیٰ کہ مجتہد پر بھی لازم ہے کہ وہ اپنے زمانے کے لوگوں کے
حالات اور عُرف و رواج سے پوری واقفیت رکھے، علماء کا مشہور مقولہ ہے:
من جہل بأهل زمانه فهو جاهل۔

ترجمہ:- جو شخص اپنے زمانے کے عُرف اور عادات سے ناواقف ہو
وہ جاہل ہے۔

فلا بد للمفتی والقاضی بل والمجتهد من معرفة أحوال الناس
وقد قالوا ومن جہل بأهل زمانه فهو جاهل۔^(۱)

مسائل قضا میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ کی علت
قضا اور اس کے متعلق مسائل میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر فتویٰ کی
بنیادی وجہ یہی ہے کہ انہیں ان مسائل پر تجربہ کا موقع زیادہ ملا ہے اور وہ لوگوں کے حالات
سے زیادہ واقف تھے:

وقد منا أنہم قالوا: یفتی بقول أبی یوسف: فیما یتعلق بالقضاء
لکونہ جرب الوقائع وعرف أحوال الناس۔^(۲)

امام محمدؒ کی عادت شریفہ

امام محمد رحمہ اللہ مسائل کی تحقیق کے لئے بسا اوقات خود رنگ ریزوں کے پاس
تشریف لے جاتے اور ان کے مابین رائج معاملات کی تفتیش کیا کرتے تھے، آج بھی مفتی کو
تحقیق طلب مسائل میں اہل معاملہ سے براہ راست تنقیح کرنی چاہئے:

(۱) شرح عقود رسم المفتی: ص: ۸۶

(۲) شرح عقود رسم المفتی: ص: ۸۳

كان محمد يذهب إلى الصباغين ويسأل عن معاملتهم وما
يديرونها فيما بينهم.^(۱)

لوگوں کے حقوق کا خیال رکھا جائے گا

حضرات فقہائے کرام عوام الناس کے حقوق کا کس قدر خیال رکھتے ہیں اس سلسلے کی ایک مثال یہ ہے کہ خراجی زمین میں اگر کوئی کاشت کار اعلیٰ قیمت کی چیز کے بجائے کم قیمت کی کھیتی کرے، مثلاً انگور کی صلاحیت رکھنے والی زمین میں گیہوں کی پیداوار کرے تو اگرچہ مذہب حنفی میں حکم یہ ہے کہ اس سے اعلیٰ چیز (مثلاً انگور) کی قیمت کے اعتبار سے خراج وصول کیا جائے گا، مگر اس حکم کو جاننے کے باوجود مفتی اس بارے میں فتویٰ ظاہر نہیں کرے گا، کیونکہ اس فتویٰ کو ظالم و جابر حکمران لوگوں کے اموال ناحق لوٹنے اور کھسوٹنے کا ذریعہ بنالیں گے اور ہر کاشت کار سے کہیں گے کہ تمہاری زمین اس سے اچھی پیداوار دے سکتی ہے لہذا اسی اعتبار سے خراج ادا کرو۔^(۲)

فتویٰ کی تبدیلی عُرف کی بنا پر

جن احکام میں اس بات کی واضح علامات اور قرائن موجود ہوں کہ گزشتہ فقہاء نے اپنے عہد کے عُرف و رواج کے پس منظر میں یہ رائے قائم کی ہے تو موجودہ دور کے عُرف کی تبدیلی کی بنا پر تفسیر حکم واجب ہوگا، علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

ان المفتی ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من
غير مراعاة الزمان وأهله وإلا يضيع حقوقاً كثيرة ويكون ضرره
أعظم من نفعه.^(۳)

(۱) شرح عقود رسم المفتی: ص: ۸۶

(۲) شرح عقود رسم المفتی: ص: ۱۹۹، ۲۰۰

(۳) شرح عقود رسم المفتی: ص: ۸۶

ترجمہ:- مفتی کے لئے ظاہر مذہب پر زمانے کے حالات اور اہل زمانہ کے حالات کی رعایت کئے بغیر جمود اختیار کرنا جائز نہیں، ورنہ تو بہت سے حقوق ضائع ہو جائیں گے اور اس کا ضرر اس کے نفع سے بڑھ جائے گا۔

ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں:

ليس للمفتي ولا للقاضي أن يحكما بظاهر الرواية
ويبتدئا بالعرف.^(۱)

ترجمہ:- قاضی و مفتی کے لئے یہ جائز ہی نہیں کہ عرف کو چھوڑ کر ظاہر مذہب پر فتویٰ دے۔

رسائل کے حاشیہ میں لکھتے ہیں:

للمفتي الآن أن يفتي على عرف أهل زمانه وإن خالف زمان
المتقدمين.^(۲)

ترجمہ:- اس وقت مفتی پر ضروری ہے کہ اہل زمانہ کے عرف پر فتویٰ دے اگرچہ یہ عرف متقدمین کے زمانے سے عرف کے خلاف ہو۔

عرف کی تبدیلی کا احکام پر اثر

عرف اور زمانہ کی تبدیلی کا اثر چونکہ احکام کی تبدیلی کی شکل میں بھی ظاہر ہوتا ہے اس لئے فقہاء اس بات پر خاص طور پر زور دیتے ہیں کہ شرعی احکام بیان کرنے والوں کو عرف و عادت زمانہ اور ماحول کو کبھی نظر انداز نہیں کرنا چاہئے۔ علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے اپنی مایہ ناز کتاب ”إعلام الموقعين“ میں ایک مستقل باب ہی اس عنوان سے قائم کیا ہے:

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدین: نشر العرف، ج: ۲، ص: ۱۳۱

(۲) مجموعة رسائل ابن عابدین: نشر العرف، ج: ۲، ص: ۱۳۳

تغییر الفتویٰ واختلافها بحسب تغیر الأزمنة والأمكنة
والأحوال والنیات والعوائد۔^(۱)

ترجمہ:- زمان و مکان، حالات، نیتوں اور عادتوں میں اختلاف کا
اثر فتویٰ پر پڑتا ہے۔

پھر اس کی وضاحت کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

هذا فصل عظیم النفع جدا وقع بسبب الجهل به غلط عظیم
على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا
سبيل إليه۔^(۲)

ترجمہ:- یہ بڑا ہی عظیم اور مفید باب ہے اور اس ناواقفیت کی وجہ
سے شریعت کے بارے میں بڑی غلطیاں ہوئی ہیں اور وہ حرج
و مشقت کا سبب بنی اور ایسی مشقت میں لوگوں کو ڈال دیا ہے جس کی
کوئی بنیاد نہیں تھی۔

عُرف اور تغیر زمانہ پر مبنی پچیس اہم فروعیات کا ذکر

۱۔ اُمور دینیہ پر اجرت کے جواز کی وجہ

قرآن کریم کی تعلیم، اذان، امامت، یہ سب عبادتیں ہیں جس کی ادائیگی آدمی
آخرت کے اجر و ثواب کے لئے کیا کرتا ہے، لہذا اصل کی رو سے ان فرائض کی ادائیگی پر
اجرت لینا جائز نہیں ہونا چاہئے، چنانچہ فقہاء یہی فتویٰ دیا کرتے تھے لیکن جب انہوں نے
یہ دیکھا کہ سیاسی تبدیلیوں کی وجہ سے بیت المال کا دروازہ دینی کام کرنے والوں کے لئے
بند کر دیا گیا ہے، اور امامت اور تعلیم قرآن کے فرائض انجام دینے والوں کو اگر اپنی معاش

(۲، ۱) إعلام الموقعین: تغیر الفتویٰ واختلافها، الشريعة مبلیة علی مصالح العباد

کے لئے زراعت، تجارت، صنعت وغیرہ میں مشغول ہو جانا پڑا تو اس سے دین کا ضیاع ہوگا اور دینی ذمہ داریوں کی انجام دہی کے لئے کوئی نہیں ملے گا، چنانچہ متاخرین نے یہ فتویٰ دیا کہ امامت اور تعلیم قرآن وغیرہ کی اجرت لینا جائز ہے:

فمن ذلك افتاؤهم بجواز الإستعجار على تعليم القرآن ومحو
لانتقطاع عطايا المعلمين التي كانت في الصدء الأول ولو اشتغل
المعلمون بالتعليم بلا أجرة يلزم ضياعهم وضياع عيالهم
ولو اشتغلوا بالإكتساب من حرفة وصناعة يلزم ضياع القرآن
والدين فأفتوا بأخذ الأجرة على التعليم وكذا على الإمامة
والأذان.^(۱)

۲۔ مشترک اجیر پر ضمان

دھوبی اور درزی وغیرہ کو جو کپڑے ڈرائی کلین یا سلائی کے لئے دیئے جاتے ہیں چونکہ وہ اجیر مشترک ہیں اس لئے وہ اُن کے ہاتھوں میں امانت کی حیثیت رکھتے ہیں، امانت اگر بغیر تعدی کے ہلاک ہو جائے تو اس کا تاوان نہیں ہوا کرتا، لیکن پیشہ وروں کی طرف سے اہمال اور بے احتیاطی رُو نما ہونے لگی اور وہ بکثرت اس طرح کے دعوے کرنے لگے کہ مال ضائع ہو گیا ہے، جس میں مالکین کی کھلی حق تلفی تھی، چنانچہ فقہاء نے اس صورتِ حال کے پیش نظر تاوان واجب ہونے کا فتویٰ دیا تا کہ لوگوں کے مال کی حفاظت کی جاسکے، چنانچہ شرعی حکم یہ ہے کہ اگر کوئی عمومی قسم کی مصیبت اور حادثہ رُو نما نہ ہو جیسے زلزلہ یا عمومی آتش زدگی وغیرہ تو اجیر مشترک ضائع شدہ مال کا تاوان ادا کرے گا:

ومن ذلك مسائل كثيرة كتصميم الأجير المشترك.^(۲)

(۱) مجموعۃ رسائل ابن عابدین: نشر العرفہ ج: ۲ ص: ۱۲۵، ۱۲۶

(۲) مجموعۃ رسائل ابن عابدین: نشر العرفہ ج: ۲ ص: ۱۲۶

۳۔ ظاہری عدالت کافی نہیں

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے زمانے میں چونکہ حق گوئی اور صداقت تھی اور دروغ گوئی کا زیادہ چلن نہیں ہوا تھا، کیونکہ وہ خیر القرون کا زمانہ تھا اس لئے گواہوں کی ظاہری عدالت کو وہ کافی قرار دیا کرتے تھے، گواہوں کے ثقہ ہونے کی شہادت کی ضرورت نہیں سمجھتے تھے لیکن امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ نے جب اس بارے میں لوگوں کی بے احتیاطی دیکھی تو انہوں نے شاہدوں کے ثقہ ہونے کے لئے ترکیب و شہادت ضروری سمجھی کیونکہ عملی طور پر قضا سے وابستگی کی بنا پر ان لوگوں کی بے احتیاطی اور دروغ گوئی کا زیادہ تجربہ تھا، چنانچہ حالات کی تبدیلی نے انہیں اس بات پر مجبور کیا کہ وہ فتویٰ میں تبدیلی کریں:

ومن ذلك قول الإمامين بعد الإكتفاء بظاهر العدالة في الشهادة مع مخالفة لما نص عليه أبو حنيفة بناء على ما كان في زمنه من غلبة العدالة لأنه كان في الزمن الذي شهد له رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخيرية وهما أحركا الزمن الذي فسمي فيه الكذب وقد نص العلماء على أن هذا الاختلاف اختلاف عصر وأوان لا اختلاف حجة وبرهان.^(۱)

۴۔ حاکم کے علاوہ سے بھی جبر و اکراہ ممکن ہے

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ بادشاہ کے علاوہ کسی اور کی طرف سے جبر کو اکراہ قرار نہیں دیتے تھے، کیونکہ ان کے زمانے میں قوت کا مظاہرہ صرف بادشاہ کی طرف سے ہوا کرتا تھا لیکن بعد میں جب ڈاکا، زنا اور جبر و اکراہ کے واقعات کی عام لوگوں کی طرف سے زیادتی

(۱) مجموعۃ رسائل ابن عابدین: نشر العرف، ج: ۲، ص: ۱۲۶

ہوگئی تو امام صاحب کے دونوں شاگردوں امام ابو یوسف اور امام محمد - رحمہما اللہ - نے یہ بات تسلیم کی کہ اکراہ کا معاملہ سلطان کے علاوہ دوسرے لوگوں کی طرف سے بھی ہو سکتا ہے چنانچہ انہوں نے اس کے مطابق فتویٰ دیا:

ومن ذلك تحقق الإكراه من غير السلطان مع مخالفته لقول
الإمام بناء على ما كان في زمنه من أن غير السلطان لا يمكنه
الإكراه ثم كثير الفساد فصار يتحقق الإكراه من غيره فقال
محمد باعتبار ما وافق به المتأخرون لذلك. ^(۱)

۵۔ عورتوں کو عبادات کے لئے دخول مسجد سے ممانعت کی وجہ

صحیح روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں عورتیں عام طور سے مساجد میں نماز کی ادائیگی کے لئے جایا کرتی تھیں لیکن جب معاشرے میں خرابی پیدا ہوئی تو خود صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانے میں ہی ان کو مسجد میں نماز کی ادائیگی سے روک دیا گیا:

ومنع النساء عما كان عليه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم من
حضور المساجد لصلاة الجماعة. ^(۲)

۶۔ جھوٹی شکایت کرنے پر ضمان

اگر کوئی شخص بادشاہ کے پاس کسی کی ناحق شکایت کر دے اور بادشاہ اسی بنیاد پر اس سے ناحق تاوان لے لے تو حضرات شیخین - رحمہما اللہ - کے نزدیک شکایت کرنے والا ضامن نہ ہوگا، کیونکہ شکایت کنندہ مسبب ہے اور بادشاہ خود مباشر ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جب مسبب اور مباشر کسی مسئلے میں جمع ہو جائیں تو حکم مباشر کی طرف لوٹتا ہے (مثلاً کوئی شخص

کسی آدمی کے پوشیدہ مال کی خبر کسی چور کو دے دے اور چور اس کی نشان دہی پر مال چُرا لے تو یہاں پتا بتانے والا مستبب اور چور مباشر ہے، لہذا چوری کی حد مباشر پر یعنی چور پر جاری ہوگی مستبب یعنی پتا بتانے والے پر جاری نہ ہوگی (الأشباہ والنظائر: ج ۱: ص ۳۲۷)، لہذا مذکورہ صورت میں شکایت کنندہ کے مستبب ہونے کی وجہ سے حضرات شیخین - رحمہما اللہ - اس پر ضمان کے قائل نہیں ہیں، اس کے برخلاف امام محمد رحمہ اللہ نے اپنے زمانے میں جب یہ دیکھا کہ لوگ ذاتی دشمنی کی وجہ سے بڑھ چڑھ کر جھوٹی شکایتیں حاکم کے پاس لے جانے لگے ہیں اور اس کے پردے میں پرانی دشمنیاں نکالنے لگے ہیں تو انہوں نے فتویٰ دیا کہ شکایت کرنے والے مخبروں کو بھی جھوٹی شکایت پر ضامن بنایا جائے گا تاکہ اس فتنے کا سد باب ہو سکے، علمائے متاخرین نے بھی اسی قول پر فتویٰ دیا ہے اور بعض فقہاء نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ جنگی حالات میں مخبروں کو تعزیراً قتل بھی کیا جاسکتا ہے:

ومن ذلك تضمين الساعى مع مخالفته لقاعدة المذهب من أن
الضمان على المباشر دون المتسبب ولكن افتوا بضمانه زجرا
لفساد الزمان بل افتوا بقتله زمن الفتنة. (۱)
الإفتاء بتضمين الساعى وهو قول المتأخرين لغلبة السعاية. (۲)
قوله الإفتاء بتضمين الساعى إلخ قيده قارئ الهداية عما إذا كان
عادة ذلك الظالم أن من رفع إليه ويقول عنده أن يأخذ منه ما لا
مصادرا يضمن الساعى في هذه الصورة ما أخذه الظالم هذا هو
المفتى به أفتى به المتأخرون من علمائنا. (۳)

(۱) شرح عقود رسم المفتى: ص ۸۴

(۲) الأشباہ والنظائر: الفن الأول القاعدة التاسعة عشرة ص ۱۳۶

(۳) غرر عیون الصائر: القاعدة التاسعة عشرة ج ۱: ص ۲۶۷

۷۔ یتیم کے مال کو مضاربہ پر لینا صحیح نہیں

حنفیہ کے اصل مذہب میں اگرچہ وصی (جس کے بارے میں میت کہے کہ میرے مرنے کے بعد میرے بچوں کی دیکھ بھال تمہارے ذمہ ہے) کے لئے یتیم کے مال کو مضاربہ پر لینا درست ہے، مگر اب چونکہ امانت و دیانت میں کمزوری عام ہو گئی ہے اس لئے فقہاء نے فتویٰ دیا ہے کہ یتیم کے مال میں سے وصی کو بھی خود مضاربہ پر لینے کا اختیار نہیں ہے ابھی فتویٰ اسی پر ہے:

وقولهم أن الوصي ليس له المضاربة بمال اليتيم في زماننا. ^(۱)

۸۔ وقف کی زمین غصب کرنے پر ضمان

حضرات شیخین - رحمہما اللہ - کے نزدیک حکم یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی زمین کو غصب کر لے پھر وہ زمین آفتِ سماویہ مثلاً سیلاب کی وجہ سے ضائع ہو جائے تو غاصب پر ضمان نہ ہوگا، جب کہ امام محمد رحمہ اللہ اور دیگر ائمہ کا مذہب یہ ہے کہ ایسی صورت میں غاصب سے زمین کا ضمان لیا جائے گا، یہ مذہب کی دو روایتیں ہیں اور شیخین کا قول ظاہر الروایۃ ہے، لیکن متاخرین فقہاء رحمہم اللہ نے فسادِ مانہ کی وجہ سے ہر وقف کی جائیداد اور یتیموں کی ملکیت والی زمینوں میں امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر فتویٰ دیتے ہوئے غاصب کو ضامن قرار دیا ہے:

والفتاؤهم بتضمين الغاصب عقار اليتيم والوقف. ^(۲)

(والغصب) إنما يتحقق (فيما ينقل فلو أخذ عقارا وهلك في يده)

(۱) شرح عقود رسم المفتی: ص: ۸۲ / رد المحتار علی الدر المختار: کتاب المضاربة، فصل

فی المتفرقات فی المضاربة، ج: ۶ ص: ۱۴

(۲) شرح عقود رسم المفتی: ص: ۸۲

بآفة سماوية كغلبة سيل (لہ یضمن) خلافاً للمحمد وبقولہ قالت
الثلاثة وبہ یفتی فی الوقف. (۱)

۹۔ وقف کی جائیدادوں کو کرایہ پر اٹھانے کا مسئلہ

ظاہر مذہب یہ ہے کہ کوئی بھی آدمی اپنی جائیداد کو خواہ صحرائی ہو یا سکنائی کسی بھی متعین مدت کے لئے کرائے پر دے سکتا ہے اس کی کوئی تحدید نہیں ہے، لیکن حضرات فقہاء نے فرمایا کہ وقف کی جائیدادوں میں طویل مدت تک کرائے پر دینے میں ناجائز قبضے کا احتمال ہے، لہذا وقف کی صحرائی جائیدادیں یکبارگی صرف تین سال تک ہی کرائے پر دی جاسکتی ہیں اور سکنائی جائیدادیں (مکان اور دکان وغیرہ) صرف ایک سال کے معاہدے پر کرائے کے طور پر دی جاسکتی ہیں، اس مدت کے بعد دوبارہ معاہدے کی تجدید کرانی ہوگی تاکہ موقوفہ جائیدادوں پر ناجائز قبضوں کی روک تھام ہو سکے:

وعدم إجازته أكثر من سنة في الدور، وأكثر من ثلاث سنين في
الأراضي مع مخالفته لأصل المذهب من عدم الضمان وعدم
التقدير بمدة. (۲)

ولہ تردد فی الأوقاف علی ثلاث سنين فی الضیاع وعلی سنة فی
غیرہا کما مر فی بابہ. (۳)

۱۰۔ فیصلے میں قاضی اپنے علم پر مدار نہ رکھے

اگر کسی مقدمے کے سلسلے میں قاضی کو خود معتبر معلومات ہوں تو اصل مذہب یہ ہے کہ وہ اپنے علم کے مطابق مقدمے کا فیصلہ کر سکتا ہے، مگر چونکہ قاضیوں میں امانت

(۱) البدل المختار: کتاب الغصب، مطلب فی رد المغضوب ج: ۲ ص: ۱۸۶

(۲) شرح عقود رسم المفتی: ص: ۸۴

(۳) البدل المختار: کتاب الإجارة، شرط الإجارة ج: ۶ ص: ۷۰

ودیانت زیادہ باقی نہیں رہی اس لئے اس زمانے میں فتویٰ یہ ہے کہ قاضی کو فیصلے میں اپنے علم پر اعتماد کرنا درست نہیں، بلکہ شرعی ضوابط کے مطابق اقرار اور بینہ کے موافق فیصلہ کرنا ضروری ہے:

ومنعهم القاضي أن يقضي بعلمه. (۱)

والفتوى على عدمه في زماننا كما نقله في الأشباه عن
جامع الفصولين وقيد بزماننا لفساد القضاء فيه وأصل
المذهب الجواز. (۲)

۱۱۔ بیوی کو سفر میں ساتھ لے جانا

حنفیہ کا اصل مذہب یہ ہے کہ بیوی کا مہر متقبل ادا کرنے کے بعد شوہر اسے بہر حال اپنے ساتھ سفر میں لے جاسکتا ہے خواہ بیوی راضی ہو یا نہ ہو، اور اگر مہر ادا نہیں کیا ہے تو بیوی کی رضامندی کے بغیر اسے نہیں لے جاسکتا، لیکن حضرات متاخرین نے فتویٰ دیا کہ چونکہ زمانہ خراب ہو گیا ہے اور سفر کی حالت میں عورت کو پوری طرح امن وامان ملنے کا یقین نہیں رہتا، لہذا اب مرد بیوی کی رضامندی کے بغیر اسے کہیں سفر میں نہیں لے جاسکتا، خواہ اس کا مہر ادا کیا ہو یا نہ کیا ہو الا یہ کہ مصلحت کا تقاضا اس کے برخلاف ہو:

وافتاؤهم بمنع الزوج من السفر بزوجه وإن أوفاهما المبعجل
لفساد الزمان. (۳)

ثم ذكر عن الفقيهين أبي القاسم الصفار وأبي الليث أنه ليس له
السفر مطلقاً بلا رضاها فساد الزمان لأنها لا تأمن على نفسها في
منزلها فكيف إذا خرجت وأنه صرف في المختار بأن عليه

(۱) شرح عقود رسم المفتي: ص ۸۲

(۲) رد المختار على الدر المختار: كتاب القضاء، مطلب طاعة الإمام واجبة، ج: ۵، ص: ۲۲۳

(۳) شرح عقود رسم المفتي: ص ۸۲

الفتویٰ. وفي المحيط أنه المختار وفي الولوالجية أن جواب ظاهر
الرواية كان في زمانهم، أما في زماننا فلا، وقال: فجعله من باب
اختلاف الحكم باختلاف العصر والزمان... إلخ.^(۱)

۱۲۔ شوہر کی طرف سے استثناء کا دعویٰ بلا بینہ قبول نہیں

اصل مذہب یہ ہے کہ اگر شوہر دعویٰ کرے کہ میں نے طلاق کے بعد
”إن شاء اللہ“ کہہ دیا تھا تو اس کا دعویٰ مطلقاً قبول کر لیا جائے گا اور بیوی پر طلاق واقع نہ کی
جائے گی، شوہر نے اپنے ”إن شاء اللہ“ کہنے پر بینہ پیش کیا ہو یا نہ کیا ہو، جب کہ بعض
لوگوں کا قول یہ ہے کہ بینہ کے بغیر شوہر کا ”إن شاء اللہ“ کہنے کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا،
بعد کے زمانے میں چونکہ لوگوں میں جھوٹ رائج ہو گیا اور دینی حالات خراب ہو گئے اس
لئے علماء نے یہی فتویٰ دینا مناسب سمجھا کہ بینہ کے بغیر شوہر کا طلاق کے بعد ”إن شاء اللہ“
کہنے کا دعویٰ قبول نہ کیا جائے حالانکہ یہ حکم ظاہر مذہب کے خلاف ہے:

وعدم سماع قوله إنه استثنى بعد الحلف بطلاقها إلا ببينة مع
أنه خلاف ظاهر الرواية وعلوّه بفساد الزمان.^(۲)

(ويقبل قوله إن ادعاءه) وأنكرته (في ظاهر المروى) عن صاحب
المذهب (وقيل له) يقبل إلا بينة (وعليه الإعتقاد) والفتوى
احتياطاً لغلبة الفساد.^(۳)

۱۳۔ مہر معجل لئے بغیر عموماً بیوی شوہر کو قابو نہیں دیتی

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کا انتقال ہو جائے اور اس کی مدخولہ بیوی اس کے

(۱) رد المحتار علی الدر المختار: کتاب النکاح، باب المہر، مطلب فی السفر بالزوجة، ج: ۳، ص: ۱۳۶

(۲) شرح عقود رسم المفتی: ص: ۸۲

(۳) الدر المختار: کتاب الطلاق، باب التعليق، ج: ۳، ص: ۲۷۰

ترکے سے مہر کا مطالبہ کرے اور یہ کہے کہ میں نے ایک روپیہ بھی مہر کا اب تک وصول نہیں کیا ہے تو قاعدہ مذہب کے اعتبار سے اس کی بات معتبر ہونی چاہئے اس لئے کہ وہ وصول کرنے کی منکر ہے، لیکن چونکہ فقہاء کے زمانے میں عرف یہ تھا کہ کوئی عورت مہر متعجل لئے بغیر شوہر کو اپنے اوپر قدرت نہ دیتی تھی اس لئے زیر بحث مسئلہ میں معاشرے میں رائج مہر متعجل کی مقدار کے بقدر روپیہ گھٹا کر عورت کو مہر ادا کرنے کا فتویٰ دیا گیا، حالانکہ یہ قاعدہ مذہب کے خلاف ہے۔

نوٹ :- یہ عرف فقہاء کے زمانے یا ان کے علاقے کا ہے ہمارے دیار میں عموماً عورتیں بلا مہر لئے شوہر کو اپنے اوپر قابو دے دیتی ہیں اس لئے یہاں ظاہر الروایت سے عدول کی ضرورت نہیں ہے۔ واللہ اعلم

وعدم تصدیقها بعد الدخول بها، بأنها لم تقبض ما اشترط لها
تعجيله من المهر مع أنها منكورة للقبض وقاعدة المذهب أن
القول للمنكر لكنها في العادة لا تسلم نفسها قبل قبضه. (۱)

قلت: وحاصل ذلك أن المرأة إذا مات زوجها وقد دخل بها
فجاءت تطلب مهرها هي أو ورثتها بعد موتها وقد جرت العادة أنها
لا تسلم نفسها إلا بعد قبض شيء من المهر كمائة درهم مثلاً لا
يحكم لها بجميع مهر المثل عند عدم التسببية بل ينظر فإن
أقرت مما تعجلت من المتعارف والإقضى عليها به. (۲)

(۱) شرح عقود رسم المفتی: ص: ۸۲

(۲) رد المحتار علی الدر المختار: کتاب النکاح باب المہر، مطلب مسائل الاختلاف فی

المہر، ج: ۳ ص: ۱۵۱

۱۴۔ ”کل حل علیٰ حرام“ سے پلانیت طلاق

ظاہر مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ”کل حل علیٰ حرام“ یعنی ہر حلال چیز مجھ پر حرام ہے، تو اس کا تعلق صرف کھانے پینے کی چیزوں سے ہوگا اس کی وجہ سے (پلانیت) بیوی حرام نہ ہوگی، لیکن حضرات مشائخ نے فرمایا کہ اب عرف یہ ہے کہ لوگ یہ جملہ عورتوں کو حرام کرنے کے لئے بولتے ہیں، لہذا اس جملے سے بیوی پر بغیر نیت طلاق بائن کے وقوع کا فتویٰ دیا جائے گا، یہی حکم ”الطلاق یلزم منی، والحرام یلزم منی، وعلی الطلاق وعلی المحرام“ کا بھی ہے:

و کذا قالوا فی قوله ”کل حل علیٰ حرام“ یقع به الطلاق للعرف۔
قال مشائخ بلخ وقول محمد لا یقع إلا بالنیة، أجاب به علی عرف
دیارهم، أما فی عرف بلادنا فیریدون به تحریم المنکوحة فیحمل
علیه نقله العلامة قاسم ونقل عن مختارات النوازل: أن علیہ
الفتویٰ لغلبة الاستعمال بالعرف، ثم قال قلت: ومن الألفاظ
المستعملة فی هذا فی مصرنا الطلاق یلزم منی، والحرام یلزم منی، وعلی
الطلاق وعلی المحرام۔^(۱)

وهذا كله جواب ظاهر الرواية: ومشائخنا قالوا یقصر به الطلاق
من غیر نية لغلبة الاستعمال وعلیه الفتویٰ۔^(۲)

۱۵۔ جہیز کی ملکیت کا مسئلہ

اگر لڑکی کا باپ یہ دعویٰ کرے کہ میں نے شادی کے موقع پر لڑکی کو جو سامان دیا
تھا وہ ملکیت کے طور پر نہیں بلکہ عاریت کے طور پر تھا، تو مذہب کے قاعدہ ”القول للمملک

(۱) شرح عقود رسم المفتی: ص: ۸۲، ۸۳

(۲) رد المحتار علی الدر المختار: کتاب الأیمان، مطلب کل حل علیہ حرام، ج: ۳، ص: ۷۳۳

فی الثملیک“ مالک بنانے میں مالک بنانے والے کا قول معتبر ہے، اس اصول کی رو سے باپ کا دعویٰ صحیح ہونا چاہئے اور سارا جہیز باپ کو واپس کر دینا چاہئے، مگر حضرات فقہاء نے اس مسئلے کا مدار عرف پر رکھتے ہوئے یہ فیصلہ کیا کہ جہاں لڑکی کو جہیز کا سامان ملکیت کے طور پر دینے کا رواج ہو وہاں باپ کی طرف سے عاریت کا دعویٰ نہیں تسلیم کیا جائے گا اور یہی قول مفتی بہ ہے گوکہ ضابطے کے خلاف ہے:

وکذا مسئلة دعوى الأب عدم تملیکه البنت الجهاز، فقد
بنوها على العرف مع أن القاعدة أن القول للمبک في التملیک
وعدمه. (۱)

المختار للفتوی أن یحکم بکون الجهاز ملکاً لا عاریة لأنه
الظاهر الغالب إلا فی بلدة جرت العادة بدفع الكل عاریة فالقول
للأب. (۲)

۱۶۔ شوہر کی وفات کے بعد مہر مؤجل کے متعلق بیوی کا قول

اگر شوہر کے انتقال کے بعد بیوی اور شوہر کے وارثین میں مہر کے متعلق اختلاف ہو جائے، بیوی ایک مقدار کا مطالبہ کرے اور وارثین اس سے انکار کریں اور بینہ کسی کے پاس نہ ہو تو، ضابطے کے اعتبار سے چونکہ وارثین منکر ہیں اس لئے ان کی بات قسم کے ساتھ قبول ہونی چاہئے تھی، لیکن اس مسئلے میں مہر مثل کی تائید و شہادت کی وجہ سے عورت کی بات مہر مثل کی حد تک قبول کی جاتی ہے، اسی اعتبار سے اس مسئلے کو عرفی مسائل میں شمار کیا گیا ہے:

(۱) شرح عقود رسم المفتی: ص: ۸۳

(۲) رد المحتار علی الدر المختار: کتاب النکاح باب المہر، مطلب فی دعوی الأب أن الجهاز عادیة ج: ۳ ص: ۱۵۷

و کذا جعل القول للمرأة في مؤخر صداقها مع أن القول للمنكر^(۱)
 وفي المحيط معزيا إلى النواحد وامرأة ادعت على زوجها بعد موته
 أن لها عليه ألف درهم من مهرها فالقول قولها إلى تمام مهر
 مثلها عند أبي حنيفة لأن مهر المثل يشهد لها^(۲)
 اختلف مع الورثة في مؤخر صداقها على الزوج ولا بينة فالقول
 قولها بيمينها إلى قند مهر مثلها^(۳)

۱۷۔ مزارعت کے بارے میں صاحبین کے قول پر فتویٰ

اسی عُرف و تعامل کی بنیاد پر حضرات فقہاء نے مزارعت اور بٹائی کے مسئلے
 میں صاحبین کے قول پر جواز کا فتویٰ دیا ہے حالانکہ یہ امام صاحب کے ظاہر مذہب کے
 خلاف ہے:

و کذا قوله المختار في زماننا قولهما في المزارعة
 و البعالة... إلخ^(۴)

(و عندهما تصح وبه يفتي) للحاجة و قياسا على المضاربة^(۵)

۱۸۔ وقف کے بارے میں صاحبین کے قول پر فتویٰ

اور اسی بنا پر وقف کے مسئلے میں امام صاحب رحمہ اللہ کے قول کو چھوڑ کر صاحبین
 کے مذہب کو اختیار کیا گیا ہے یعنی امام صاحب کے نزدیک وقف کرنے کے بعد واقف کی

(۱) شرح عقود رسم المفتی: ص: ۸۳

(۲) البحر الرائق: کتاب النکاح، باب المهر، ج: ۳، ص: ۱۹۸

(۳) رد المختار علی الدر المختار: کتاب الدعوی، باب التحالف، ج: ۵، ص: ۵۶۲

(۴) شرح عقود رسم المفتی: ص: ۸۳

(۵) الدر المختار: کتاب المزارعة، ج: ۶، ص: ۲۷۵

ملکیت سے موقوفہ زمین اس وقت تک نہیں نکلتی جب تک کہ حاکم اس وقف کے بارے میں فیصلہ نہ کر دے یا وہ خود اس کی وصیت نہ کر دے، اور وہ اپنی زندگی میں اپنے وقف سے رُجوع کر سکتا ہے، جب کہ صاحبین کے نزدیک ایسی کوئی قید نہیں ہے اور وقف کرتے ہی واقف کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے، اس کے بعد واقف کو اس کے ختم کرنے کا اختیار نہیں رہتا اور نہ ہی یہ جائیداد اس کے ترکے میں شمار ہوتی ہے، اسی پر مشائخ احناف کا فتویٰ ہے:

والوقف لمكان الضرورة والهلوی۔^(۱)

وانما الخلاف بينهم في اللزوم وعدمه فعندنا يجوز جواز لا
إعارة ولورجع عنه حال حياته جاز مع الكراهة ويورث عنه ولا
يلزم إلا بأحد أمرين إما أن يحكم به القاضي أو يخرج مخرج
الوصية وعندهما يلزم بدون ذلك وهو قول عامة العلماء
وهو الصحيح۔^(۲)

۱۹۔ طلبِ خصومت میں تاخیر سے شفعہ کا سقوط

مشری کے ضرر کو دفع کرنے کے لئے شفع کی جانب سے طلبِ خصومت میں ایک مہینے کی تاخیر کر دینے کی وجہ سے حق شفعہ کے ساقط ہونے پر فتویٰ دیا گیا ہے حالانکہ یہ امام محمد رحمہ اللہ کا مذہب ہے، شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک حق شفعہ تاخیر سے ساقط نہیں ہوتا:

وهو قول محمد بسقوط الشفعة إذا أخر طلب التملك شهرا دفعاً
للضرر عن المشتري۔^(۳)

(۱) شرح عقود رسم المفتی: ص: ۸۳

(۲) رد المحتار علی الدر المختار: کتاب الوقف ج: ۴ ص: ۲۳۸

(۳) شرح عقود رسم المفتی: ص: ۸۳

قال فی شرح المجمع ولی جامع الخانی: الفتویٰ الیوم علی قول محمد
لتغیر أحوال الناس فی قصد الإضرار۔^(۱)

۲۰۔ غیر کفو میں ولی کی اجازت کے بغیر نکاح

حنفیہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ لڑکی جب عاقل و بالغ ہو اور وہ اپنی رضامندی سے غیر کفو میں نکاح کر لے تو نکاح منعقد ہو جاتا ہے، البتہ ولی کو حق اعتراض رہتا ہے اگر وہ چاہے تو قاضی کے یہاں دعویٰ کر کے نکاح فسخ کر سکتا ہے اور قاضی کے فسخ کے بغیر وہ نکاح فسخ نہ ہوگا، اس کے برخلاف امام صاحب رحمہ اللہ سے حسن بن زیاد رحمہ اللہ کی روایت یہ ہے کہ لڑکی اگر غیر کفو میں نکاح کرے تو نکاح منعقد ہی نہیں ہوتا یعنی اس کے فسخ کے لئے قاضی کے یہاں سے فسخ کی ضرورت نہیں، مشائخ نے فساد زمانہ کی وجہ سے اس مسئلے میں حسن بن زیاد رحمہ اللہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔

نوٹ:- اس زمانے کے علماء کے لئے یہ امر قابل غور ہے کہ آج کل مخلوط تعلیم کی بنا پر لڑکے اور لڑکیوں کا عام طور پر میل جول بڑھتا جا رہا ہے اور کفویت کا اعتبار اس معاشرے میں باقی نہیں رہا ہے، کیا ان حالات میں اس طرح کا اگر کوئی نکاح ہو جائے تو احتیاط حسن بن زیاد رحمہ اللہ کی روایت پر عمل کرنے میں ہے یا ظاہر الروایت پر فتویٰ دے کر ان دونوں کو گناہ سے بچانے میں ہے؟ اس پہلو پر حضرات مفتیان کرام کو غور کرنا چاہئے۔

ورواية الحسن بأن الحرة العاقلة البالغة لو زوجت نفسها من غير
كفولا يصح۔^(۲)

(۱) رد المحتار علی الدر المختار: کتاب الشفعة، باب فی طلب الشفعة، ج: ۶، ص: ۲۲۶۔

(۲) شرح عقود رسم المفتی: ص: ۸۳۔

وهذا بناء على ظاهر الرواية من أن العقد صحيح وللولى
الاعتراض أما على رواية المحسن المختارة للفتوى من أنه لا
يصح. فالمعنى معتبرة في الصحة. (۱)

۲۱- راستے کی مٹی پاک ہے

راستے کی کچھڑ قیاس کی رو سے ناپاک ہونی چاہئے اس لئے کہ وہاں ناپاک
چیزیں پڑیں رہتی ہیں، لیکن مشائخ نے ضرورت کی بنا پر اس کچھڑ کو ایسے شخص کے حق میں
معاف قرار دیا ہے جیسے برسات کے زمانے میں بار بار راستے میں آنا جانا پڑتا ہے، تو اگر
کپڑوں میں وہ مٹی لگ جائے تو جب تک نجاست بالکل ظاہر نہ ہو اس وقت تک اس کے
کپڑوں کو پاک کہا جائے گا اور ان کپڑوں کے ساتھ اس کی نماز درست کہلائے گی:

وافتاؤہم بالعفو عن طین الشارع للضرورة. (۲)

والحاصل أن الذی ینبغی أنه حیث كان العفو للضرورة
وعدم إمكان الاحتراز أن یقال بالعفو وإن غلبت النجاسة ما لم
یر عینہا لو اصابہ بلا قصد وكان ممن ینہب ویجیء ولا
فلا ضرورة. (۳)

۲۲- بیع الوفاء کا جواز

اگر کوئی شخص قرض لینے کی غرض سے دوسرے کو اپنی زمین اس نیت سے بیچ دے
کہ جب میں لی ہوئی رقم واپس دوں گا تو یہی زمین لے لوں گا اور اس درمیان مشتری اس
زمین میں پیداوار کر کے فائدہ اٹھاتا رہے گا تو یہ معاملہ اصول کے اعتبار سے گو کہ ناجائز ہوتا

(۱) رد المحتار علی الدر المختار: کتاب النکاح باب الکفایۃ ج: ۳ ص: ۸۴

(۲) شرح عقود رسم المفتی: ص: ۸۴

(۳) رد المحتار علی الدر المختار: کتاب الطہارۃ باب الالہاس ج: ۱ ص: ۳۲۵

چاہئے کیونکہ اس میں رہن سے انتفاع کا محظور پایا جا رہا ہے لیکن حنفیہ میں سے مشائخ بخارا اور مشائخ سمرقند وغیرہ نے ضرورتاً اس بیع کو اور اس سے انتفاع کو جائز قرار دیا ہے:

وبیع الوفاء۔^(۱)

وقیل بیع یفید الانتفاع بہ وفي إقالة شرح المجمع عن النهاية

وعليه الفتوى۔^(۲)

ولهذا محتمل لأحد قولين الأول أنه بيع صحيح مفيد لبعض

أحكامه من حل الانتفاع به إلا أنه لا يملك بيعه قال الزيلعي في

الإكراه وعليه الفتوى..... وفي العبر والعمل في ديوانا علی ما

رجحه الزيلعي۔^(۳)

۲۳۔ استصناع کا جواز

آرڈر دے کر مال بنوانے کا معاملہ اگرچہ بیع معدوم ہونے کی بنا پر ناجائز ہے لیکن جن چیزوں میں اس طرح معاملہ کرنے کا رواج عام ہو جائے ان میں استصناع کا معاملہ درست ہو جاتا ہے گویا کہ اس کا مدار بھی عرف پر ہے:

والاستصناع۔^(۴)

الاستصناع جائز في كل ما جرى التعامل فيه كالقلنسوة والخف

والأواني المتخذة من الصفر والنحاس وما أشبه ذلك استحساناً

كذا في المحيط۔^(۵)

(۱) شرح عقود رسم المفتی: ص: ۸۳

(۲) الدر المختار: کتاب البيوع، باب الصرف ج: ۵ ص: ۲۷۶

(۳) رد المحتار علی الدر المختار: کتاب البيوع، باب الصرف مطلب فی بیع التجئة ج: ۵

ص: ۲۷۷

(۴) شرح عقود رسم المفتی: ص: ۸۳

(۵) الفتاویٰ الہندیہ: کتاب البيوع، الباب التاسع عشر ج: ۳ ص: ۲۰۷

۲۴۔ سقایہ سے پانی لینا

سقایہ سے پانی خریدنا میں اصول کے اعتبار سے یہ شرط ہونی چاہئے کہ پانی کی مقدار متعین ہوتا کہ بیع مجہول نہ رہے، لیکن لوگوں کا عرف اس طرح جاری ہے کہ مثلاً ایک روپیہ دے کر جتنا چاہے پانی سقایہ سے پی لیتے ہیں، لہذا اصول کے خلاف ہونے کے باوجود عرف کے مطابق جواز کا فتویٰ دیا گیا ہے (یہی حکم بعض ہوٹلوں میں مقررہ قیمت پر پیٹ بھر کر کھانے کا بھی ہے):

والشرب من السقاء بلا بیان مقدار ما يشرب. (۱)

واجبوا على جواز الشرب من السقاء بالعوض مع جهالة قدر

المشروب واختلاف عادة الشاربين وعكس هذا. (۲)

۲۵۔ آٹے اور روٹی کو قرض لینا

آٹا اور روٹی بظاہر اشیاء ربویہ میں سے ہیں لہذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وزن یا عدد کسی بھی طرح ان کو قرض لینا جائز نہ ہو یہی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے، امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے وزن کر کے قرض لینے کی اجازت دی ہے، اور امام محمد رحمہ اللہ نے لوگوں کے عرف و عادت اور تعامل اور ان کی سہولت کو پیش نظر رکھتے ہوئے وزن اور عدد ہر اعتبار سے آٹے اور روٹی کو قرض لینے کی اجازت دی ہے، بہت سے مشائخ کا فتویٰ اسی قول پر ہے:

واستقراض العجين والخبز بلا وزن. (۳)

(۱) شرح عقود رسم المفتی: ص: ۸۳

(۲) المنہاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج: کتاب البیوع، باب بطلان بیع الحصة والبیع

الذی فیہ غرر، ج: ۱۰ ص: ۱۵۶

(۳) شرح عقود رسم المفتی: ص: ۸۳

(وَيَسْتَقْرَضُ الْحَبْرَ وَزَنَا وَعَدَا) عند محمد وعليه الفتوى ابن ملك

واستحسنه الكمال واختاره المصنف تيسيرا. ^(۱)

قوله (عند محمد) وقال أبو حنيفة: لا يجوز زنا ولا عددا وقال

أبو يوسف: يجوز زنا ولا عددا وبه جزم في الكنز وفي الزيلعي أن

الفتوى عليه قوله (وعليه الفتوى) وهو المختار لتعامل الناس

وحاجاتهم اليه. ^(۲)

غرف پر مبنی پندرہ اہم فروعات کا ذکر

غرف پر مبنی تمام احکام کا احاطہ تو یہاں ممکن نہیں ہے، خاص طور پر ایسی صورت میں جب کہ غرف کے بدلنے سے احکام میں تبدیلی بھی ایک مسئلہ حقیقت ہے، تاہم بطور مثال چند ایسے احکام کو ذکر کیا جاسکتا ہے، جس سے مزید اندازہ کیا جاسکے کہ فقہی اور شرعی احکام میں غرف کا اثر کہاں تک ہوتا ہے؟

۱۔ شادی بیاہ کے موقع پر عورت کو جو مال و اسباب جہیز کے طور پر دیا جاتا ہے وہ شوہر کی ملکیت ہوگی یا بیوی کی؟ اور شادی کا رشتہ اگر کسی وجہ سے برقرار نہ رہ سکا تو اس پر کس کا حق تسلیم کیا جائے گا؟ اس بارے میں غرف ہی کا لحاظ کیا جائے گا، شوہر کا دعویٰ خواہ کچھ ہی کیوں نہ ہو لیکن فیصلہ غرف کو سامنے رکھ کر کیا جائے گا۔ ^(۳)

۲۔ مکان کی خریدی کے بعد، اس کی چھت سے اوپر کا حصہ حق علوی یعنی حق تعلیٰ

(۱) الدر المختار: کتاب البيوع باب الربا، ج: ۵ ص: ۱۸۵

(۲) رد المحتار علی الدر المختار: کتاب البيوع باب الربا، مطلب فی استقرار الدھم

عددا، ج: ۵ ص: ۱۸۵

یہ اثلہ ”فتویٰ نویسی کے رہنما اصول“ ص: ۳۰۱-۳۱۵ سے ماخوذ ہیں۔

(۳) مجموعۃ رسائل ابن عابدین: نشر العرفہ، ج: ۲ ص: ۱۳۳، ۱۳۵

کے بارے میں بائع اور مشتری کے درمیان نزاع کا فیصلہ بھی عُرف ہی کی بنا پر کیا جائے گا خواہ حقوق و مراعات کا ذکر عقد میں نہ کیا گیا ہو۔^(۱)

۳۔ ضرورت کی مختلف چیزیں جو ابھی وجود میں نہ آئی ہوں اور عقد کے وقت عملاً معدوم ہوں، آرڈر دے کر تیار کرانا اور کسی شخص یا کارخانہ سے ایسے مال کا سودا کرنا، جن کا تیار کرنا تو اس کارخانہ کا کام ہو لیکن مال ابھی تیار شدہ نہ ہو اور جسے فقہاء کی اصطلاح میں استحصان کہا جاتا ہے، عُرف ہی کی بنا پر اس کے جواز کا حکم دیا گیا ہے ورنہ ہر شخص جانتا ہے کہ ایک ایسی چیز کی بیع جو ابھی وجود میں نہ آئی ہو شرعاً درست نہیں ہونی چاہئے۔

۴۔ تربوز، بیگن، انگور اور اس طرح کے دوسرے پھل اور ترکاریاں جن میں سے بعض تو درخت پہ ہوں اور بعض ابھی ظاہر ہی نہ ہوئے ہوں ان کی خرید و فروخت کی فقہائے مالکیہ اور احناف میں شمس الائئمہ حلوانی رحمہ اللہ نے اجازت دی ہے، کیونکہ عُرف میں یہ لوگوں کی ضرورت اور ان کے تعامل کا ایک حصہ ہے، جب کہ شوائع، حنابلہ اور اکثر احناف نے اس طرح کے معاملے کو ناجائز قرار دیا ہے۔^(۲)

متاخرین میں سے علامہ شامی رحمہ اللہ بھی عُرف و عادت کے پیش نظر اس کے جواز کے قائل ہیں۔^(۳)

۵۔ گھڑی، ریڈیو، فریج اور واشنگ مشین اور اسی طرح کی بہت سی اشیاء کی خریداری کے وقت عام طور پر اسے کمپنیاں پانچ سال، دو سال، ایک سال یا اسی طرح کی کسی متعین مدت تک کے لئے ایک کفالت نامہ دیتی ہیں کہ اگر اس عرصے میں وہ چیز خراب ہوگئی تو اس کی اصلاح و مرمت کی ذمہ داری کمپنی پر ہوگی، چنانچہ اس وقت صورتِ حال یہ ہوگئی ہے کہ ایک ہی مال تیار کرنے والی مختلف کمپنیوں کے تیار کردہ مال میں زبردست

(۱) مجموعۃ رسائل ابن عابدین: نشر العرفہ ج: ۲ ص: ۱۳۲

(۲، ۳) مجموعۃ رسائل ابن عابدین: نشر العرفہ ج: ۲ ص: ۱۳۹

تفاوت ہوا کرتا ہے، اس لئے لوگ عام طور پر اس کمپنی کا مال لینے کے لئے آمادہ ہوتے ہیں جو اس طرح کا کفالت نامہ دے اور عموماً بل کے اوپر یہ عبارت لکھی ہوتی ہے:

البضاعة مكفولة لمدة خمس سنوات.

اب اصل قاعدہ کا تقاضا تو یہ تھا کہ چونکہ بیع اور شرط دونوں ہی پائی گئی، جس کی صراحت کے ساتھ ممانعت کی گئی ہے:

أنه نهى عن بيع وشرط، البيع باطل، والشرط باطل. ^(۱)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور شرط کو جمع کرنے سے منع فرمایا ہے، ایسی صورت میں بیع بھی باطل اور شرط بھی باطل ہوگی۔

لیکن فقہاء نے اس طرح کے معاملے کی عُرف کی بنا پر اجازت دی ہے اور علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ نے حدیث کی توجیہ یہ کی ہے کہ اس سے مقصود ایسی شرط ہے جو نزاع کا باعث بنے اور اس زمانے کے عُرف نے اس کا فیصلہ کر دیا ہے کہ اوپر ذکر کی ہوئی شرط نزاع کا باعث نہیں بنتی بلکہ بیع و شراء کے مقصد کی مزید تکمیل کا ذریعہ بنتی ہے، اس لئے فتویٰ عُرف کے مطابق دیا جائے گا اور حدیث میں ذکر کردہ بیع و شرط کی ممانعت پر اس کے قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔ ^(۲)

۶۔ وقف نامہ کے الفاظ کو ہر زمانے کے عُرف پر ہی محمول کیا جائے گا اور اس سلسلے میں پیدا ہونے والے نزاع کا فیصلہ عُرف کی روشنی ہی میں کیا جائے گا۔ ^(۳)

۷۔ وقف کو اصل کی رو سے موبد ہونا چاہئے لیکن امام محمد رحمہ اللہ نے منقولہ جائیداد کے وقف کی بھی اجازت دی ہے کیونکہ عُرفاً یہ چیز انہوں نے رائج دیکھی۔

(۱) التمهيد لما في الموطأ من المعالي والأسانيد: باب حرف الراء، هشام بن عروة الحديث

الثالث والعشرون ج: ۲۲ ص: ۱۸۶

(۲) مجموعة رسائل ابن عابدین: نشر العرف ج: ۲ ص: ۱۴۱

(۳) مجموعة رسائل ابن عابدین: نشر العرف ج: ۲ ص: ۱۲۶

۸۔ خود شریعت نے بعض حالتوں میں دیت قاتل کے بجائے اس کے عاقلہ پر واجب کی ہے، جو درحقیقت عربوں کے عُرف پر ہی مبنی ہے ورنہ دیت کا وجوب اصولاً قاتل پر ہی ہونا چاہئے۔

۹۔ کفایت کا لحاظ اور اس میں پیشہ وغیرہ کی رعایت بھی عُرف پر ہی مبنی ہے ورنہ شریعت کی تعلیم کی رو سے انسانوں کے تمام طبقات میں مساوات پائی جاتی ہے، البتہ شادی کی مصلحت اور نکاح کی پائیداری کے مقصد کے پیش نظر کفایت کا لحاظ رکھنے کی تعلیم دی گئی ہے، کیونکہ عربوں کے عُرف کے مطابق بعض پیشوں کو ذلت کی نظر سے دیکھا جاتا تھا اور اس سے وابستہ لوگوں کے ساتھ استحقار کا معاملہ کیا جاتا تھا، جس کو نظر انداز کرنے سے نکاح کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔

۱۰۔ عقدِ نکاح میں اگر مہر کے مغل یا مؤجل ہونے کی وضاحت نہ ہو تو فقہاء کی تصریح کے مطابق اس کا فیصلہ عُرف و عادت ہی کی روشنی میں کیا جائے گا۔

۱۱۔ بیع کی قیمت اور اجیر کی اجرت کی صراحت نہ کی گئی ہو تو اس کے بارے میں فیصلہ بھی عُرف کو سامنے رکھ کر ہی کیا جائے گا۔

۱۲۔ کرائے پر لی ہوئی چیز سے کس درجہ انتفاع کی مستاجر کو اجازت ہے اور اجرت پر لی ہوئی چیز کے استعمال سے تلف ہو جانے کی صورت میں تعدی کب شمار کی جائے گی اور اسے نقصان کی تلافی کا ذمہ دار کب قرار دیا جائے گا؟ اس کا فیصلہ بھی عُرف و عادت ہی کی روشنی میں کیا جائے گا۔

۱۳۔ وہ چیزیں جو امانت کے طور پر رکھی ہوئی ہوں ان کی حفاظت کا کیا معیار ہے؟ اور ودیعت رکھنے والے شخص کو کب اپنی ذمہ داریوں کی ادائیگی میں کوتاہی کا قصور وار ٹھہرایا جائے گا، اس کا فیصلہ بھی عُرف و عادت ہی کو پیش نظر رکھ کر کیا جاسکتا ہے، کیونکہ ہر چیز کی حفاظت کا طریقہ اور معیار ہر جگہ یکساں نہیں ہوا کرتا۔

۱۴۔ کسی شخص کو اگر ہمہ وقتی اجیر رکھا جائے تو کون کون سے کام کی ذمہ داری اس کے سر ہوگی اور کس طرح کے کام کی انجام دہی سے اس کو مستثنیٰ رکھا جائے گا، اس کا فیصلہ بھی عرف ہی کی بنا پر کیا جائے گا۔

۱۵۔ عام طور پر ٹیلرنگ سینٹر، یا بیگ سازی وغیرہ کے کارخانوں میں یہ ہوتا ہے کہ کچھ عرصہ گزرنے کے بعد سیکھنے والا شخص بھی مال کی تیاری میں اپنے استاد اور کاریگر کا بھرپور معاون بن جاتا ہے، ایسی صورت میں استاد کو سکھانے کی اجرت کس حد تک لینے اور شاگرد کے تیار کردہ مال کی منفعت میں کس حد تک اسے شریک کرنے کی گنجائش ہوگی، اس کا فیصلہ بھی عرف کی روشنی میں ہی کیا جائے گا۔

حالات و زمانہ اور عرف و عادت کی تبدیلی کی بنا پر جن مسائل میں فقہاء نے اپنے پیش رو مجتہدین سے اختلاف کیا ہے اور ان سے مختلف فتویٰ دیا ہے اور اس کے بارے میں وہ عموماً لکھا کرتے ہیں:

إن هذا الاختلاف اختلاف عصر وأوان لا اختلاف حجة وبرهان. (۱)

ترجمہ:- یہ زمانہ اور حالات کے اختلاف کا نتیجہ ہے، دلیل و حجت کا اختلاف نہیں ہے۔

عرف و عادت سے متعلق فقہی قواعد

فقہاء نے عرف و عادت کے شریعت میں اعتبار کو اصول کی حیثیت سے مان کر جو قواعد وضع کئے ہیں ان کی تعبیر مختلف انداز سے کی جاتی ہے اور پھر اس کی روشنی میں مختلف مسائل کا شرعی حکم متعین کیا جاتا ہے، اس سلسلے میں فقہاء کی تعبیرات حسب ذیل قواعد کی شکل اختیار کر گئی ہیں:

(۱) مجموعۃ رسائل ابن عابدین: نشر العرفہ ج: ۲ ص: ۱۲۶

۱- العادة محكمة.

یعنی عرف و عادت کی حیثیت شرعی احکام اور حقوق و التزام میں فیصلہ کن ہوتی ہے اور عرف کے مطابق فیصلہ کرنا بھی لازم ہوتا ہے۔

۲- الحقيقة تترك بدلالة العادة.

یعنی معاملات اور شرعی احکام میں لفظ کے لغوی مفہوم کو عرف کی بنا پر چھوڑ دیا جاتا ہے اور عرف کو لفظ کے حقیقی معنی پر ترجیح ہوتی ہے۔

۳- استعمال الناس حجة يوجب العمل بها.

یعنی لوگوں کا تعامل اور عرف غیر منصوص امور میں شرعی محنت کی حیثیت رکھتا ہے۔

۴- المعروف عرفاً كالمشروط شرعاً.

عقود و معاملات اور وہ باتیں جو عرفاً لوگوں کو معلوم ہوں وہ بغیر ذہن کر کئے ہوئے بھی شرط کی حیثیت سے معتبر ہوں گی، بشرطیکہ وہ شرعی نصوص کے مغائر نہ ہوں۔

۵- التعيين بالعرف كالتعيين بالنص.

یعنی وہ امور جہاں کوئی شرعی نص نہ ہو، ان میں عرف کی حیثیت شرعی نص جیسی ہی ہوتی ہے، چنانچہ عقود و معاملات کی تمام تر شروط کی تعیین عرف کی روشنی میں ہی کی جائے گی۔

۶- الثابت بالعرف كالثابت بالنص.

اس کا بھی حاصل یہی ہے کہ جہاں کوئی شرعی نص نہ ہو وہاں عرف کو وہی حیثیت حاصل ہوگی جو شرعی نص کو ہوا کرتی ہے اور عرف پر ہی عمل کیا جائے گا۔

۷- لا يترك تغير الأحكام بتغير الأزمان.

زمانہ اور عرف و عادت کے بدل جانے سے احکام میں بھی تبدیلی ہو جایا کرتی ہے، یہ ایک حقیقت ہے جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔

غرض یہ کہ شرعی نصوص میں عام کی تخصیص، مطلق کی تقييد اور نص کے معنی و مفہوم

کی تعین و تحدید کے علاوہ فقہاء بہت سے احکام و معاملات کی بنیاد عرف پر رکھتے ہیں، مثلاً مال کب محرز سمجھا جائے گا اور سرکہ کا تحقق کب ہوگا؟ خرید و فروخت میں معاملہ کب مکمل سمجھا جائے گا اور تفرق کا معیار کیا ہے؟ اسی طرح قسموں اور نذرو غیرہ میں استعمال ہونے والے الفاظ کو کس معنی پر محمول کیا جائے گا؟ یہ سب ایسے امور ہیں جن کا فیصلہ عرف ہی کی روشنی میں کیا جائے گا۔

قول صحابی

انسان اور انسانیت کے درپیش مسائل کے حل کے بنیادی مآخذ قرآن و حدیث کے ساتھ ساتھ ذیلی اور ضمنی مآخذ میں صحابہؓ اور ان کے اقوال کا بھی ایک مقام ہے، تشریحی اعتبار سے اساسی اور بنیادی مآخذ کے بعد ان کی بڑی اہمیت ہے اور بہت سے احکام محض ان کے اقوال و افعال پر منحصر ہیں، ان کی ذات سے صادر ہوئے بے زبان افعال و حرکات بہت کچھ چیزوں کا پتا دیتی ہیں اور ان کی قوت گویائی سے نکلے ہوئے الفاظ اپنے اندر ذاتِ رسول کا عکس رکھتی ہیں، ان کی ذاتِ خدائی احکام اور اسلامی مزاج کا آئینہ دار ہوتی ہے، وہ قرآن و سنت کے حقیقی مظہر ہیں۔

عدالتِ صحابہ

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی عدالت و ثقاہت مسلم و واضح ہے، عدالت سے مراد معصیت کا محال ہونا نہیں بلکہ گناہوں سے محفوظ رہنا ہے، صحابہ کرامؓ کی ذات سے گناہوں کا صدور ممکن تو ہے لیکن ان سے جب کوئی گناہ سرزد ہو جاتا تھا تو اس پر انہیں فوری تنبیہ ہو جاتی تھی، اس لئے تمام اُمت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تمام صحابہ عادل ہیں اور جو مشاجرات اور جنگیں اُن کے درمیان واقع ہوئی ہیں اور جو اختلاف ان میں نظر آتا ہے وہ زیادہ تر تاریخی روایات پر مبنی ہے اور تاریخ تو رطب و یابس کا مجموعہ ہے یا پھر ان حضرات

کا اجتہاد تھا اور اجتہادی غلطی پر بھی ایک اجر ملتا ہے، لہذا اس سے ان کی عدالت پر کوئی حرف نہیں آسکتا، صحابہ کی عدالت قرآن کریم اور احادیث رسول وغیرہ سے ثابت ہے۔

صحابہؓ کے آثار اور ان کی حجیت

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے جس طرح احادیث رسول منقول ہیں، اسی طرح ان احادیث کا اپنا فہم اور ان کے شان ورواد کی روشنی میں مطلب وغیرہ بھی منقول ہے، صحابہ کے یہ اقوال و آثار کبھی کسی قرآنی آیت کے تعین کا کام دیتے ہیں، کبھی حدیث رسول کی شرح ہوتی ہے، ان کے اقوال سے کئی آیتوں کی تفسیر اور ان کا اجمال ختم ہوتا ہے اور نصوص کی تفہیم میں تسہیل ہوتی ہے، قرآن کی تفسیر کرتے وقت پہلے آیات قرآنیہ اور احادیث رسول پر نظر رکھنی پڑتی ہے، اگر ان سے اس کی تفسیر معلوم ہو جاتی ہے تو دوسری طرف توجہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اس کے بعد اقوال صحابہ کی روشنی میں اس کے معنی کی تعیین کا حکم ہے، اس لئے کہ وہ سب سے زیادہ قرآن کو جاننے والے اور سمجھنے والے ہیں، ہمارے لئے جو کچھ شنید ہے وہ ان کے لئے دید ہے، انہوں نے قرآن کی تشریح شارح محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھی ہے، نیز صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار کی اتباع ہمارے لئے اس لئے بھی لازم ہے کہ وہ جو کچھ بیان کرتے ہیں وہ ان اسباب میں سے کوئی ایک ضرور ہوگا، وہ یا تو قول رسول کو براہ راست سنا ہوگا یا جنہوں نے رسول سے سنا تھا ان سے سنا ہوگا یا کتاب اللہ سے سمجھا ہوگا یا صحابہؓ کی جماعت کا اس پر اتفاق ہوگا، یا لغت والفاظ سے انہوں نے سمجھا ہوگا اور ظاہر ہے کہ اس معاملے میں وہ ہم سے زیادہ جانتے ہیں، خود امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا اجتہاد کے باب میں یہ طرز تھا کہ جب کسی مسئلے کا حل کتاب اللہ و سنت سے دریافت نہ ہوتا تھا تو قول صحابی کو اختیار فرماتے تھے اور اگر صحابہؓ میں اختلاف ہوتا تو

دلائل کی روشنی میں جن کا قول قوی معلوم ہوتا اسے اختیار فرماتے۔^(۱)

امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی ”الرسالۃ“ میں اپنا مذہب یہی لکھا ہے۔
 امام مالک رحمہ اللہ اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تو بکثرت اپنی کتابوں میں صحابہ
 کے اقوال اور ان کے فتاویٰ کو پیش کرتے ہیں اور ان سے استدلال کرتے ہیں، تفصیل کے
 لئے موطا امام مالک اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی تصنیفات دیکھی جاسکتی ہیں، شیخ ابو زہرہ
 رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

الأئمة الأربعة كانوا يتبعون أقوال الصحابة ولا يخرجون عنها^(۱)
 ترجمہ:- ائمہ اربعہ قول صحابی کی اتباع کرتے ہیں اور قول صحابہ سے
 خروج نہیں کرتے۔

الفاظ صحابی کے درجات

صحابہؓ کے فتاویٰ و آثار کی اصولی حضرات نے کیفیت ادا اور سماع و لقاء کے لحاظ
 سے سات درجوں میں تقسیم کی ہے، جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱- قال لنا وأخبرني وحدثنا: کے ذریعے اگر کوئی صحابی بیان کرے تو یہ
 بالاتفاق حجت ہے اس لئے کہ اس میں واسطے کا احتمال کوئی نہیں ہے۔

۲- قال رسول الله: اگر کوئی صحابی کہے تو اس کو بھی سماع پر محمول کیا جائے گا اس
 لئے کہ صحابی کی یہ شان نہیں ہے کہ بغیر اسے اس طرح بیان کر دے۔

۳- لفظ امر ونہی کے ذریعے صحابی کوئی حکم بیان کرے تو اس میں اکثر حضرات کا
 کہنا ہے کہ یہ بھی قابل حجت ہے، البتہ بعض حضرات اس کو حجت تسلیم نہیں کرتے، امام کرخی
 رحمہ اللہ بھی اس کے قائل ہیں، کیونکہ لفظ امر ونہی میں کئی چیزوں کا احتمال ہوتا ہے۔

۴- اگر صحابی امرنا وحرّم علينا: یعنی صیغہ مجہول کے ذریعے کوئی بات بیان

(۱) أصول الفقه: فتویٰ الصحابی، ص: ۲۱۵

کرے تو اس میں بھی اختلاف ہے، کیونکہ اس صورت میں امر کی تعیین میں جہالت ہے کہ
آمر اور نا ہی کون ہے؟

۵- من السلة: کہہ کر اگر کوئی صحابی کسی بات کو بیان کرے تو وہ قابلِ محنت
ہے اس لئے کہ سنت کا نبی کی جانب سے ہونا ظاہر ہے، البتہ احناف کے یہاں ”السلة“
عام ہے، خلفائے راشدینؓ کی سنت بھی اس میں داخل ہے۔

۶- عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم: کہہ کر اگر صحابی بیان کرے تو علامہ
ابن صلاح رحمہ اللہ اور دیگر حضرات نے اس کو سماع پر محمول کیا ہے۔

۷- کنا نفع: کہہ کر جب صحابی کوئی حکم بیان کرے تو اس سے اجماع صحابہ کا
ہونا ظاہر ہے اس لئے یہ بھی محنت ہے، البتہ بعض حضرات نے اس کو محنت تسلیم نہیں کیا
ہے۔^(۱)

اقوال صحابہ کی اقسام اور ان کی تشریحی حیثیت

صحابہ کرامؓ کے اقوال میں ان کی آراء اجتہادات، فتاویٰ اور فیصلے وغیرہ سب
شامل ہیں، اقوال صحابہ کو مندرجہ ذیل اقسام میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

۱- حیاتِ نبوی میں قول

وہ قول جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں بیان کیا گیا اس قول کی دو
صورتیں ہو سکتی ہیں، یا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے قبول فرمایا یا مسترد کر دیا، اگر
رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابی کی اجتہادی رائے قبول نہیں فرمائی تو ایسی رائے
قابلِ قبول نہیں، لیکن اگر آپ نے اسے قبول فرمایا تو یہ رائے محنت ہے اور سنتِ رسول میں

(۱) ان ساتوں قسموں کو تفصیلاً دیکھئے: فوائج الرحموت شرح مسلم الثبوت: مسألة لألفاظ الصحابي

شمار ہے، مثلاً حضرت علی رضی اللہ عنہ نے یمن کے چار آدمیوں کے ایک کنویں میں گر کر مرنے کے واقعے میں ان کی دیتوں کا فیصلہ کیا، جب یہ واقعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں عرض کیا گیا تو آپ نے فرمایا: علی نے جو فیصلہ کیا وہ درست ہے۔

۲۔ رحلت نبوی کے بعد قول جو سنت کے مطابق ہوا

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد اگر کسی صحابی نے کسی مسئلے میں قرآن و سنت سے کوئی شرعی حکم نہ ملنے کی وجہ سے ذاتی اجتہاد پر کوئی فتویٰ دیا اور وہ فتویٰ سنت رسول کے عین مطابق نکلا تو ایسا فتویٰ سنت رسول کے حکم میں داخل ہے اور حجت ہے، مثلاً حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس عورت کے متعلق پوچھا گیا جس کا مہر مقرر نہیں ہوا تھا اور اس کا خاوند اس سے خلوت صحیحہ کئے بغیر انتقال کر گیا تھا، آپ نے فتویٰ دیا کہ اس عورت کو اپنے خاندان والی عورتوں کی طرح مہر مثل ملنا چاہئے، اس کا میراث میں حصہ ہے اور وہ چار ماہ دس دن عدت (خاوند کے انتقال کے بعد انتظار کی مقررہ مدت) گزارے گی، لوگوں نے گواہی دی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت بروع بنت واشق کا ایسا ہی فیصلہ کیا تھا، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اس روز اتنے خوش نظر آتے تھے کہ اسلام قبول کرنے کے واقعے کے علاوہ اتنے خوش کبھی نظر نہ آئے تھے:

عن ابن مسعود أنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقاً ولم يدخل بها حتى مات. قال ابن مسعود: لها مثل صداق نسائها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال: قضى فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في بروع بنت واشق امرأة منا مثل ما قضيت ففرح ابن مسعود رضي الله عنه. (۱)

(۱) سنن النسائي: كتاب الطلاق، عدة المتوفى عنها زوجها قبل أن يدخل بها، ج: ۲، ص: ۱۹۸، رقم الحديث: ۳۵۳۳

۳۔ جس کی اضافت عہدِ نبوی کی طرف ہو

اقوال صحابہ کی ایک قسم وہ ہے جس میں کسی فعل یا ترکِ فعل کے بارے میں خبر ہو اور اس کی اضافت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کی طرف ہو مثلاً: ہم یہ کہتے تھے اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان موجود تھے۔

جیسے حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ ہم لوگ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تھے تو کوئی روزے دار روزہ نہ رکھنے والوں کو اور نہ غیر روزے دار روزے والوں کو بُرا بھلا کہتا:

عن أنس بن مالك قال: كنا نسافر مع النبي صلى الله عليه وسلم

فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم. (۱)

یا جیسے حضرت اُمّ عطیہ رضی اللہ عنہا کا قول ہم عورتوں کو جنازوں کے پیچھے جانے سے روکا گیا اور جنازوں کے ساتھ جانا ہمارے لئے ضروری خیال نہیں کیا گیا:

عن أم عطية قالت: نهينا عن اتباع الجنائز ولم يعزم علينا. (۲)

ایسے اقوال کے بارے میں علماء کا اتفاق ہے کہ یہ شرعی حجت ہیں۔

اگر کسی فعل یا ترکِ فعل کی اضافت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کی طرف نہیں ہے، مثلاً حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ جب ہم بلندی کی طرف چڑھتے تو ”اللہ اکبر“ کہتے اور جب ہم نیچے اترتے تو ”سبحان اللہ“ کہتے تھے، ایسا قول واجب الاتباع نہیں ہے۔

(۱) صحیح بخاری: کتاب الصوم، باب لم يعب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم. ج: ۳، ص: ۳۳، رقم الحدیث: ۱۹۳۷

(۲) صحیح بخاری: کتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب نهى النبي صلى الله عليه وسلم على التحريم إلا ما عرف بإباحته ج: ۹، ص: ۱۱۳، رقم الحدیث: ۷۳۶۷

۴۔ ان مسائل سے متعلق قول جن میں عقل کا دخل نہیں

وہ اقوال جو ان مسائل سے متعلق ہوں جن کا شرعی حکم معلوم کرنے میں عقل کا دخل نہیں ہے، ان مسائل کے بارے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اقوال، ان سے اجتہادات ذاتی آرا پر مبنی نہیں ہیں بلکہ انہوں نے ان مسائل کا حکم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوگا۔

مثلاً حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول ہے کہ قمل کی زیادہ سے زیادہ مدت دو سال ہے:

عن عائشة قالت: لا يكون الحمل أكثر من سنتين.^(۱)

یا حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ حیض کی کم از کم مدت تین دن ہے:

عن انس قال: أحلى الحيض ثلاثة وأقصاه عشرة.^(۲)

ایسا قول شرعی مجتہد ہے۔

۵۔ جس پر تمام صحابہ کا اتفاق ہو

پانچویں قسم اس قول کی ہے جس پر تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اتفاق پایا جائے، کسی قول پر تمام صحابہ کا اتفاق اجماع کہلاتا ہے اجماع صحابہ تمام علماء کے نزدیک شرعی مجتہد ہے۔ بہت سے مسائل ایسے ہیں جن پر صحابہ کا اجماع منعقد ہوا اور وہ آج اسلامی قانون کا حصہ ہیں، مثلاً ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے دادی کے لئے میراث میں چھٹے حصے کا حکم نافذ فرمایا اور اس پر اجماع صحابہ ثابت ہے۔^(۳)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تجویز مانتے ہوئے شراب

(۱) سنن الدارقطنی: کتاب النکاح، باب المهر، ج: ۳، ص: ۴۰۹، رقم الحدیث: ۳۸۷۵

(۲) سنن الدارقطنی: کتاب الحيض، ج: ۱، ص: ۳۸۹، رقم الحدیث: ۸۰۹

(۳) سنن ابن ماجہ: کتاب الفرائض، باب ميراث الجدّة، ج: ۲، ص: ۹۰۹، رقم الحدیث: ۲۲۲۰

نوشی پر چالیس کوڑوں سے بڑھا کر اسی کوڑوں کی سزا کا حکم جاری کیا، شراب نوشی پر اسی کوڑوں کی سزا پر اجماع صحابہ منعقد ہوا:

أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ اسْتَشَارَ فِي الْخَمْرِ يَشْرِبُهَا الرَّجُلُ فَقَالَ لَهُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ: نَرَى أَنَّ تَجْلِدُهُ ثَمَانِينَ فَإِنَّهُ إِذَا شَرِبَ سَكِرَ وَإِذَا سَكِرَ هَذِي وَإِذَا هَذِي افْتَرَى أَوْ كَمَا قَالَ: فَجَلَدَ عُمَرُ فِي الْخَمْرِ ثَمَانِينَ^(۱).
سُورِ كِي حَرْبِي حَرَامٌ هُوَ عَلَى صَحَابِهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كَمَا بَيْنَ اتِّفَاقٍ هُوَ۔
اس بات پر بھی اجماع ثابت ہے کہ مسلمان عورت کا غیر مسلم مرد کے ساتھ نکاح نہیں ہو سکتا۔

اجماع صحابہ اس بات پر بھی ہے کہ وہ اراضی جس پر مسلمانوں نے جنگ اور فتح سے قبضہ کیا ہوا اسے مسلمانوں کے درمیان تقسیم نہیں کیا جائے گا۔

۶۔ تفسیر اور اسباب نزول سے متعلق قول

اقوال صحابہ کی ایک قسم وہ ہے جو قرآنی آیات کی تفسیر اور ان آیات کے اسباب نزول سے متعلق ہو، صحابی کے علاوہ کسی اور شخص نے عہد رسالت کو نہیں دیکھا اس لئے کسی آیت کے سبب نزول سے زیادہ آگاہ صحابی کے علاوہ کوئی اور نہیں ہو سکتا، سبب نزول کو بیان کرنے میں صحابی کی ذاتی رائے یا اجتہاد کا کوئی دخل نہیں ہے، بلکہ نزول آیت کے وقت جو مخصوص حالات یا واقعات پیش آئے صحابہ نے ان کو بیان کر دیا۔ مثلاً قرآن مجید کی آیت ہے:

وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْجَةً انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِلِينَ (البقرة)

ترجمہ:- اور جب انہوں نے تجارت اور کھیل تماشا ہوتے ہوئے دیکھا تو اس کی طرف لپک گئے اور آپ کو کھڑا چھوڑ دیا۔

اس آیت کے سبب نزول کے بارے میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا قول ہے ایک بار ہم لوگ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھ رہے تھے تو ملک شام سے اونٹوں کا ایک قافلہ غلہ لادے ہوئے آیا، لوگ اس کی طرف متوجہ ہوئے یہاں تک کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صرف بارہ آدمی رہ گئے، تو مندرجہ بالا آیات نازل ہوئیں:

حدثني جابر رضي الله عنه قال: بينما نحن نصلّي مع النبي صلى الله عليه وسلم إذا قبلت من الشام عير تحمل طعاماً فالتفتوا إليها حتى ما بقي مع النبي صلى الله عليه وسلم إلا اثنا عشر رجلاً فنزلت: وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْواً انْفَضُّوا إِلَيْهَا. ^(۱)

ایسے تمام تفسیری اقوال جن میں کسی آیت کا سبب نزول بیان کیا گیا ہو مجتہد ہیں۔

۷۔ ذاتی رائے جس میں صحابی اکیلا ہو

اقوال صحابہ میں سے ایک قسم وہ ہے جو کسی صحابی کی ذاتی رائے اور اجتہاد پر مبنی ہو، اور وہ صحابی اپنے اس قول میں اکیلا ہو اس قول پر اجماع صحابہ ثابت نہ ہو، علماء کے مابین اس امر میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ ایسا قول شرعی مجتہد ہے یا نہیں۔

۸۔ جس قول سے رُجوع ثابت ہو

وہ قول جس سے صحابی کا رُجوع ثبوت ہو ایسے قول کی کوئی حیثیت نہیں ہے، مثلاً حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا ایک قول تھا کہ جو شخص طلوع صبح تک جنابت کی حالت میں رہا اس کا روزہ نہیں ہوتا لیکن بعد میں انہوں نے ایک معتبر سند ملنے پر اپنے قول سے رُجوع کر لیا۔

(۱) صحیح بخاری: کتاب البیوع، باب قول اللہ تعالیٰ: وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً..... ج: ۲، ص: ۷۲۶، رقم الحدیث: ۲۰۵۸

۹۔ بظاہر قرآن و سنت کے خلاف ہو

اقوال صحابہ میں سے ایک قسم وہ قول ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد ہوا اور قرآن و سنت کے خلاف ہو تو ایسے قول کی کوئی شرعی حیثیت نہیں ہے، اس لئے قرآن و سنت کے خلاف کسی کے قول کا کوئی اعتبار نہیں، ایسے اقوال نہ تو مجتہد ہیں اور نہ قابل تقلید، بلکہ قرآن و سنت کے مقابلے میں واجب ترک ہیں، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کسی مسئلے پر اپنی ذاتی رائے دینے میں بہت احتیاط سے کام لیتے تھے، ان سے یہ امر بعید تھا کہ وہ علم رکھنے کے باوجود قرآن و سنت کے خلاف کسی فعل یا قول کا اظہار کریں، اگر کبھی کبھار لاعلمی میں ایسا ہو جاتا تو جیسے ہی انہیں پتا چلتا کہ ان کا کوئی قول یا فعل قرآن و سنت کے کسی حکم کے خلاف ہے تو وہ اس سے فوراً رجوع کر لیتے تھے۔

اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم کی مندرجہ بالا نو ممکنہ اقسام بیان کی گئی ہیں، پہلی چھ اقسام متفقہ طور پر مجتہد ہیں، اور آخری دو میں عدم حجیت پر اتفاق ہے، صرف ایک یعنی ساتویں قسم کی حجیت یا عدم حجیت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔^(۱)

فتاویٰ صحابہؓ

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے فتاویٰ ان کے آثار کی طرح اثبات احکام میں قابل مجتہد ہیں، ان سے کسی حکم کی مشروعیت اور کسی خاص حکم کی ممانعت ثابت کی جاسکتی ہے، اس لئے کہ صحابہ کرام جب کوئی بات کہیں یا کسی مسئلے میں فتویٰ دیں تو دراصل وہ فتویٰ آیت قرآنی یا مشکوٰۃ نبوت سے مستفاد ہوتا ہے، لہذا ان کے فتاویٰ قابل مجتہد ہیں، چنانچہ علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) فرماتے ہیں:

أن الصحابي إذا قال قولاً أو حكم بحكم أو أفتى بفتيا فله مدارك

(۱) علم اصول فقہ ایک تعارف: ج ۱: ص ۴۱۰، ۴۱۲، ۴۲۳

ینفرد بها عنا ومدارك لا نشارك فيها فأما ما يختص به فيجوز
أن يكون سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم شفاهاً أو من صحابي
آخر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. ^(۱)

ترجمہ:- صحابی رسول جب کوئی بات کریں یا کسی حکم کا فیصلہ کریں یا
کسی مسئلے میں فتویٰ دیں تو ان کے کچھ مدارک و مظان ایسے ہیں جو
ہمارے لئے نہیں ہیں، بعض مدارک و مظان میں ہم بھی ان کے
شریک نہیں، لیکن کچھ مدارک و مظان صرف ان کے لئے خاص ہیں،
مثلاً ممکن ہے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بالمشافہ سنا ہو یا
کسی دوسرے صحابی سے سنا ہو جنہوں نے خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم
سے سنا ہو۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کے فتاویٰ بلاشبہ حجت ہیں اگر غور سے دیکھا
جائے تو صحابہ کے فتاویٰ و آثار عام طور پر پانچ حالتوں سے خالی نہیں ہوتے۔

۱۔ خود انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوگا۔

۲۔ یا دوسرے صحابی سے سنا ہوگا جنہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے۔

۳۔ کتاب اللہ سے مفہوم ہوگا۔

۴۔ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس مسئلے میں اتفاق ہوا ہو جس کا ہمیں علم نہ ہو سکا ہو

چونکہ وہ قرآن و لغت کو ہم سے اچھی طرح جانتے تھے، جس کی وجہ سے ان کی رائے ہم سے
بہتر تھی۔ ^(۲)

(۱) إعلام الموقعین: فصل الفتوى بالآثار السلفية والفتاوى الصحابية. الوجه الثالث
والأربعون ج: ۳ ص: ۱۱۲

(۲) أصول الفقه لأبي زهرة: فتاوى الصحابي. ص: ۲۱۳

۵۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کا فہم غلط ہو یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے صراحت نہ ہو، یہ وجہ ایسی ہے کہ بلاشبہ اس کے وقوع کا احتمال ہے لیکن ان کی عدالت کے پیش نظر اس کا وقوع نادر ہے اور ظن غالب صواب اور صحت ہی کا ہے لہذا ان کے فتاویٰ حجت ہیں، جیسا کہ حدیث رسول ہے:

وَعَظَّنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَوْعِظَةً بَلِيغَةً خَرَفَتْ مِنْهَا الْعَيُونُ وَوَجَلَتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ فَقَالَ قَائِلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! كَأَنَّهَُا مَوْعِظَةُ مَوْدِعٍ، فَمَاذَا تَعْهَدُ إِلَيْنَا؟ فَقَالَ: عَلَيْكُمْ بِالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَإِنْ تَأْمَرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ وَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمُهْدِيِّينَ مِنْ بَعْدِي، تَمْسُكُوا بِهَا وَعِظُوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ وَإِيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ، فَإِنْ كَلَّ مُحَدَّثَةٌ بَدْعَةٌ وَكُلُّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ. ^(۱)

ترجمہ:- ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک پُر اثر وعظ فرمایا جس سے آنکھیں اشک بار ہو گئیں اور دلوں میں خوفِ خدا پیدا ہو گیا، تو ایک صاحب نے عرض کیا: یہ الوداعی وعظ معلوم ہوتا ہے یا رسول اللہ! اس لئے آپ ہمیں کس بات کی تاکید کرتے ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم لوگوں پر جمع و طاعت واجب ہے، اگرچہ تمہارا حاکم کوئی حبشی غلام ہی ہو، اور سر اس کا نہایت چھوٹا ہو، اور تم پر میری سنت اور میرے بعد خلفائے راشدین کی سنت لازم ہے، اسے خوب مضبوطی سے پکڑے رہنا، اور دین میں نئی چیزوں

(۱) سنن أبي داود: كتاب السنة، باب لزوم السنة، ج: ۳، ص: ۲۰۰، رقم الحديث: ۴۲۰۷/ اعلام الموقعين: فصل الفتوى بالأثار السلفية والفتاوى الصعبة، الوجه الثالث والعشرون، ج: ۳، ص: ۱۰۷

کے پیدا کرنے سے ڈرتے رہنا، اس لئے کہ ہر نئی چیز بدعت ہے،
اور ہر بدعت گمراہی ہے۔

اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد علامہ ابن قیم رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں خلفائے راشدینؓ کو اپنی سنت کے ساتھ ذکر کیا اور ان کی اتباع کا سختی سے حکم دیا ہے، لہذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہؓ اور خلفائے راشدینؓ کے فتاویٰ بھی سنت میں داخل ہیں، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

وهذا يتناول ما أفتوا به (۱)

ترجمہ:- صحابہؓ کے فتاویٰ بھی اس میں شامل ہیں۔

صحابہؓ کے فتاویٰ کا بھی اس حدیث سے قابلِ حجت ہونا معلوم ہوتا ہے۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے سے جو اقوال منقول ہیں اور ان کی صراحت قرآن و حدیث میں نہ ہوں تو وہ دو طرح کے ہیں، ایک قسم تو وہ جو عقل سے ماورا ہیں، جنہیں غیر قیاسی کہا جاتا ہے۔ دوسری قسم وہ ہیں جن کا تعلق فہم و قیاس سے ہے اور انہیں قیاسی کہا جاتا ہے۔

غیر قیاسی مسائل

صحابہ رضی اللہ عنہم کے وہ اقوال جو عقل کی روشنی میں بیان نہیں کئے جاسکتے ہوں اور عقل کی پرواز وہاں تک نہیں ہو سکتی تو ایسے اقوال کا درجہ یہ ہوگا کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی سنا ہوگا اگرچہ انہوں نے اس کی صراحت نہ کی ہو اور اس میں ان کے عقل و فہم کا دخل نہ ہوگا جیسے نماز کی تعداد و رکعات کی تعیین ہے اور قیامت کی علامات اور اس کی تفصیل وغیرہ، یہ سب حدیث مرفوع کے حکم میں ہوں گی، ایسے مسائل بالاتفاق قابلِ حجت ہیں:

(۱) إعلام الموقعین: فصل الفتویٰ بالآثار السلفية والفتاوی الصحابیة. الوجه الثالث

إذا قال الصحابي ما لا يمكن أن يقول اجتهدا بل عن توقيف
فيكون مرفوعاً^(۱)

ترجمہ:- جب صحابی کوئی ایسی بات کہے جو اجتہاد سے نہیں کہی
جاسکتی ہو تو وہ مرفوع کے حکم میں ہوگی۔

کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے وَرَع و تقویٰ اور دیانت داری کی بنا پر ان
کے بارے میں یہ خیال کرنا کسی طرح درست نہیں ہے کہ ایسے مسائل کا حکم انہوں نے اپنی
طرف سے بیان کیا ہوگا، خاص طور پر جب کہ صحابہ کرامؓ کی یہ عادت رہی کہ وہ مسائل
بیان کرتے وقت کبھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لیتے تھے، اور کبھی آپ صلی اللہ علیہ
وسلم کا نام لئے بغیر مسائل بیان کر دیتے تھے، اس لئے تمام غیر قیاسی مسائل کے بارے میں
کہا جائے گا کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُن کر ہی بیان کیا ہوگا، جیسے
حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مہر کے سلسلے میں فرمانا کہ اقل مہر دس درہم ہے۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ کا فرمان کہ حیض کی اقل مدت تین دن اور اکثر مدت
دس دن، حضرت عثمان بن ابوالعاص رضی اللہ عنہ کا فرمان کہ نفاس کی اکثر مدت چالیس یوم
ہے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا فرمان ہے کہ بچہ ماں کے پیٹ میں عموماً دو سال سے
زیادہ نہیں رہتا، چونکہ یہ تمام باتیں خلاف قیاس ثابت ہیں، لہذا یہی کہا جائے گا کہ انہوں
نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُن کر یہ بیان کیا ہوگا:

ولا خلاف بين أصحابنا المتقدمين والمتأخرين أن قول الواحد
من الصحابة حجة فيما لا مدخل للقياس في معرفة الحكم فيه،
وذلك نحو المقادير التي لا تعرف بالرأى، فإننا أخذنا بقول علي
رضي الله عنه في تقدير المهر بعشرة دراهم، وأخذنا بقول أنس في
تقدير أقل الحيض بثلاثة أيام وأكثره بعشرة أيام، وبقول عثمان

(۱) التعبير شرح التحرير: باب الاستدلال ج: ۸ ص: ۳۸۱۱

بن أبي العاص في تقدير أكثر النفاس بأربعين يوماً، وبقول عائشة رضي الله عنها في أن الولد لا يبقى في البطن أكثر من سنتين، وهذا لأن أحدا لا يظن بهم المجازفة في القول، ولا يجوز أن يحمل قولهم في حكم الشرع على الكذب فإن طريق الدين من النصوص إنما انتقل إليها بروايتهم، وفي حمل قولهم على الكذب والباطل قول بفسقهم، وذلك يبطل روايتهم فلم يبق إلا الرأي أو السماع ممن ينزل عليه الوحي ولا مدخل للرأي في هذا الباب.^(۱)

قیاسی مسائل

قرآن و حدیث میں جو مسئلہ منصوص نہ ہو اور وہ مسئلہ قیاسی ہو اور اس میں کسی صحابی کا قول ملتا ہے تو وہ بھی حدیث مرفوع کے حکم میں ہے اور قابلِ محنت ہے، اس کے ہوتے ہوئے کوئی دوسرا قول اختیار نہیں کیا جاسکتا ہے لیکن یہ اس شرط کے ساتھ ہے کہ کوئی دوسرے صحابی کا قول اس قول کے خلاف نہ ہو یا خود راوی کا عمل اس کے خلاف نہ ہو:

قال أبو البركات: إذا قال الصحابي قولاً ولم ينقل عن صحابي خلافة وهو يجرى بمثله القياس والإجماع فهو حجة.^(۲)

ترجمہ:- علامہ ابوالبرکات فرماتے ہیں کہ جب صحابی کوئی بات بتائیں اور دیگر صحابہ کا اس میں اختلاف منقول نہ ہو اور وہ مسئلہ قیاسی اور اجتہادی ہو تو وہ محنت ہے۔

اسی لئے قول صحابی کے ہوتے ہوئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اجتہاد نہیں کرتے تھے اور یہی معمول امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا بھی تھا، حتیٰ کہ اگر پہلے سے عدم علم کی بنا پر ان کی کوئی رائے ہوتی تو قول صحابی کے معلوم ہونے کے بعد اپنی رائے بدل دیتے تھے۔

(۱) أصول السر خسی: فصل فی تقلید الصحابی ج: ۲ ص: ۱۱۰

(۲) تاریخ التشريع الإسلامی: الإمام أحمد أصول مذهبه ص: ۳۸۸

اختلاف صحابہؓ

اگر صحابہؓ کے اقوال میں اختلاف ہو تو مجتہد کو اختیار ہے کہ وہ اجتہاد کے بعد جس قول کو قرآن و حدیث کے اقرب پاتا ہے اس کو ترجیح دے اور عمل کرے۔

چنانچہ علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) فرماتے ہیں:

إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقرب إلى الكتاب
والسنة ولم يخرج عن أقوالهم۔^(۱)

ترجمہ:- جب صحابہؓ کا اختلاف ہو جائے تو جو اقرب الی الکتاب
والسنة ہو اس کو لیا جائے البتہ ان سے خروج جائز نہ ہوگا۔

اجماع صحابہؓ

کسی دینی مسئلے میں فقہاء اور اہل علم کا اتفاق کر لینا اجماع کہلاتا ہے، اجماع کی
من جملہ اقسام میں سے ایک قسم اجماع صحابہؓ ہے یعنی صحابہ کرامؓ کا کسی مسئلہ دینی میں
اتفاق کر لینا اجماع صحابہؓ کہلاتا ہے، اجماع صحابہؓ عہدِ اول میں کئی مواقع پر ہوا ہے، مثلاً
خلافت ابو بکر رضی اللہ عنہ پر صحابہ کا اجماع ہوا، اسی طرح مسئلہ میراث میں مقاسمۃ الجسد پر
اجماع ہوا، اجماع صحابہؓ بالاتفاق محبت ہے:

اجماع الصحابة حجة بلا خلاف بين القائلين بحجية الإجماع وهم
أحق الناس بذلك۔^(۲)

ترجمہ:- جو حضرات حجیت اجماع کے قائل ہیں ان سب کا اس پر
اتفاق ہے کہ اجماع صحابہؓ معتبر ہے اور صحابہؓ کسی مسئلے پر اجماع
کرنے کے زیادہ حق دار ہیں۔

(۱) إعلام الموقعين: أصول فتاوى أحمد بن حنبل، الأصل الثالث، ج: ۱ ص: ۲۵

(۲) البحر المحيط في أصول الفقه: كتاب الإجماع، الفصل الثالث، إجماع الصحابة، ج: ۲

افعال صحابہؓ

آثارِ صحابہؓ کے ضمن میں افعالِ صحابہؓ بھی آتے ہیں وہ امور جن میں قرآن و حدیث کی صراحت نہ ہو تو اس میں اقوالِ صحابہؓ کے ساتھ مشروعیت حکم میں افعالِ صحابہؓ سے بھی کام لیا جاسکتا ہے، اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ بعض احکام کی مشروعیت فعل و عمل صحابی کی وجہ سے ہوئی ہے، جیسے قاضی ابویعلیٰ رحمہ اللہ نے اپنی کتاب جامع کبیر میں ذکر کیا ہے کہ بے ہوش شخص کی نمازوں کی قضا کی مشروعیت صحابی رسول عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کے فعل سے ہے:

واحتج القاضي أبو يعلى في الجامع الكبير في قضاء المغني عليه
للصلاة بفعل عمار وغيره من الصحابة^(۱).

اور جیسے اذانِ ثانی کی بنیاد حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے رکھی تھی، اسی طرح عہدِ عثمانی میں مسجد کی تزئین و پختہ بنانے کا عمل ملتا ہے:

لا بأس بنقش المسجد بالجص والساج^(۲).

ترجمہ:- مسجد کی تزئین گچ و چونا اور لکڑی وغیرہ سے کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

الحاصل صحابہؓ کا عمل اور خلفائے راشدینؓ کا فعل قرآن و حدیث کے خلاف نہ ہو تو وہ قابلِ مجتہد ہے اور وہ ساری انسانیت کے لئے رشد کا پیغام ہے۔

قیاسِ صحابہؓ

قیاس کے معنی اندازہ کرنا اور برابر کرنے کے ہیں، قیاس بھی ایک مجتہد شرعی

(۱) شرح الكوكب المنير: فصل: لا تعارض بين أفعال النبي صلى الله عليه وسلم، ج: ۲، ص: ۲۰۹

(۲) الفتاوى الهندية: الباب الخامس في آداب المسجد والقبلة والمصحف وما كتب فيه شيء من القرآن نحو الدرهم والقرطاس.... ج: ۵، ص: ۳۱۹

ہے، صحابہ کرامؓ نے بھی قیاس سے کام لیا ہے، چنانچہ شیخ محمد خضریٰ لکھتے ہیں:

وكانت تردد على الصحابة قضية لا يرون فيها نصاً من كتاب الله أو
سنة وإذ ذاك كانوا يلجأون إلى القياس.^(۱)

ترجمہ:- صحابہؓ کے سامنے جب کوئی مسئلہ پیش آتا اور وہ قرآن و حدیث میں صراحت نہ پاتے تو قیاس کی طرف متوجہ ہوتے تھے۔

عہد نبوی میں بھی ان کا قیاس سے کام لینا ثابت ہے، مثلاً قبلہ مخفی ہو جاتا تو اجتہاد و قیاس سے اس کی تعیین کرتے، ایک سفر میں صحابی رسول کو غسل جنابت کرنا تھا لیکن پانی نہ تھا اور آب نہیں غسل کے بجائے تیمم کرنا تھا انہیں اس کا طریقہ معلوم نہ تھا، وضو کے تیمم کو غسل پر قیاس کرتے ہوئے اپنے سارے جسم کو مٹی سے ملوث کر دیا (طحاوی، ج: ۱ ص: ۸۶) حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ اور دوسرے صحابہ کا مانعین زکوٰۃ کے سلسلے میں تارکین صلوٰۃ پر قیاس کرنا واضح ہے، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک خط جس کو انہوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے نام روانہ کیا تھا، اس میں ان کو قیاس کرنے کا امر فرمایا تھا۔

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ صحابہؓ کی آرا اور قیاس کی اہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے

فرماتے ہیں:

حقیقت یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی آرا ہم سے بہتر ہیں اور ایسا کیوں نہ ہو؟ وہ تو ایسے قلوب سے نکلے ہیں جو نور ایمان اور علم و حکمت سے بھرے ہوئے تھے، اس کا تعلق ایسے فہم سے ہے جو اللہ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے اور اُمت کے لئے نصیحت ہے اور ان کے قلوب نبی کے دل کے قریب تھے، نبی اور ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، لہذا ان کی آرا اور قیاس کے مقابلے میں دوسروں کی رائے و قیاس صحیح نہیں ہو سکتی۔^(۲)

(۱) تاریخ التشريع الإسلامی: ص: ۸۸

(۲) إعلام الموقعین: فصل فی الرأي المحمود وهو أنواع النوع الأول ج: ۱ ص: ۶۳

سَدِّ ذَرَائِع

اسلام ایک کامل و مکمل مذہب ہے جس کا اعلان فخر الانبیاء حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانِ اللہ تعالیٰ نے حجۃ الوداع کے موقع پر کر دیا تھا:

الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَانْتَهَتْ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ

الْإِسْلَامَ دِينًا (المائدہ: ۳)

یعنی بالفاظِ دیگر یہ اعلان کروا دیا گیا کہ اب دین اسلام میں کسی قسم کا کوئی نقص اور عیب نہیں ہے بلکہ قیامت تک کے درپیش مسائل و حوادث کا اسی میں حل موجود ہے بشرطیکہ بصیرت و گہرائی سے کتاب و سنت کا مطالعہ کیا جائے، اسی بصیرت و گہرائی کے ساتھ نئے نئے حوادث کے احکام معلوم کرنے کے لئے فقہاء نے چند اصول و ضوابط مقرر رکھے ہیں، جن کی روشنی میں ہر حادثے کا حکم معلوم کیا جاسکتا ہے اور اسے اصطلاح میں اصول فقہ کا نام دیا ہے، اصول فقہ کے بعض بنیادی مآخذ ہیں اور بعض ضمنی مآخذ کی حیثیت رکھتے ہیں ان ہی ضمنی مآخذ میں سے سَدِّ ذَرَائِع بھی ہے، جن کا تمام فقہاء نے فی الجملہ اعتبار کیا ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے سَدِّ ذَرَائِع کی لغوی و اصطلاحی تعریف ذکر کر دی جائے تاکہ اگلی مباحث کے سمجھنے میں آسانی ہو۔

سَدِّ ذَرَائِع کا لغوی معنی

السد في اللغة إغلاق الخلل والندبة الوسيلة إلى الشيء وفي

الاصطلاح هي الأشياء التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى

فعل محظور. (۱)

ترجمہ:- سَدِّ لغت میں بند کرنے کو کہتے ہیں اور ذریرۂ لغت میں کسی

(۱) الموسوعة الفقهية: حرف السين، سد الذرائع، التعريف ج: ۳ ص: ۲۷۶

چیز تک پہنچانے والے وسیلہ کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں ذرائع ان اشیاء کو کہا جاتا ہے جن کا ظاہر اور جن کی ذات تو مباح ہو لیکن وہ شے کسی ممنوع فعل تک پہنچانے کا سبب بنتی ہو۔

شیخ ابوزہرہ رحمہ اللہ نے ذرائع کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

والذرائع فی لغة الشرع ما یكون طریقاً للمحرّم أو للمحل. ^(۱)

ترجمہ:- ذرائع شریعت کی زبان میں ایسا راستہ ہے جو کسی حرام یا حلال فعل تک پہنچانے کا سبب ہو۔

اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ سید ذرائع کا مفہوم یہ ہے کہ ان ذرائع اور وسائل سے روکا جائے اور ان سے منع کیا جائے جو کسی حرام فعل کا سبب بنے۔

سید ذرائع کی اصطلاحی تعریف

امام ابن العربی مالکی رحمہ اللہ (متوفی ۵۴۳ھ) فرماتے ہیں:

وهی المباحات التي يتوصل بها إلى المحرمات. ^(۲)

ترجمہ:- ذرائع سے مراد ایسے مباحات ہیں جو کہ محرمات تک رسائی کا باعث ہوں۔

امام قرطبی رحمہ اللہ (متوفی ۶۷۱ھ) نے سید الذرائع کو ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے:

الذريعة عبارة أمر غير ممنوع لنفسه يخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع. ^(۳)

ترجمہ:- ذریعہ ایک ایسے امر سے عبارت ہے جو فی ذلہ جائز اور

(۱) أصول الفقه: الذرائع، ص: ۲۸۸

(۲) أحكام القرآن: سورة الأنعام، آیت نمبر ۱۲۰ کے تحت، ج: ۲، ص: ۲۷۰

(۳) تفسیر قرطبی: سورة البقرة، آیت نمبر ۱۰۳ کے تحت، ج: ۲، ص: ۵۸

مباح ہو لیکن اس کے ارتکاب سے کسی ممنوع چیز کے واقع ہونے کا اندیشہ ہو۔

گویا سَدِّ الذَّرَائِع سے مراد وہ مباح اور جائز امور ہیں جو کہ کسی حرام اور ناجائز فعل کا وسیلہ بنیں یا بننے کا قوی اندیشہ ہو۔

سَدِّ ذَّرَائِع کا مطلب

سَدِّ ذَّرَائِع کا مطلب یہ ہے کہ انسان کو اس ذریعے سے روکا جائے جو کسی حرام چیز تک پہنچانے کا سبب بنے اگرچہ وہ ذریعہ فی نفسہ جائز اور مباح ہو لیکن اس کے مفصلی الی الحرام ہونے کی وجہ سے اس میں حرمت آجائے گی، ہاں اگر اس میں یہ بات نہ ہو تو پھر اس کا یہ حکم نہیں ہوگا بلکہ وہ اپنی اصل یعنی جواز پر باقی رہے گا اور اس سے اس کو روکا نہیں جائے گا، ذَّرَائِع دو طرح کے ہوتے ہیں ایک وہ جو حرام فعل کا ذریعہ بنے، دوسرے وہ جو کسی واجب و مستحب فعل کا ذریعہ بنے، لیکن چونکہ یہاں مقصود سَدِّ ذَّرَائِع کو بیان کرنا ہے اس لئے صرف ان ذَّرَائِع کو اور ان کے حکم کو بیان کیا جائے گا جو حرام فعل کا ذریعہ اور وسیلہ بنے۔

قرآن میں سَدِّ ذَّرَائِع کے نظائر

سَدِّ ذَّرَائِع کے نظائر خود کتاب اللہ میں بھی ہیں، میں اس کی صرف دو مثالیں پیش کروں گا۔

۱۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ؕ

(الانعام: ۱۰۸)

ترجمہ:- اور برا بھلا مت کہو ان کو جن کی یہ لوگ خدا کو چھوڑ کر عبادت

کرتے ہیں (یعنی ان کے معبودوں کو) کیونکہ پھر وہ براہِ جہل حد سے گزر کر اللہ تعالیٰ کی شان میں گستاخی کریں گے۔

آیت بالا میں اللہ جل شانہ نے مشرکین کے معبودوں کو بُرا کہنے سے منع کیا، جب کہ اُن کو بُرا کہنا اللہ کی حمیت اور ان معبودانِ باطلہ کی اہانت کے لئے ہی ہوا کرتا تھا لیکن یہ عمل خود اللہ کو بُرا کہنے کا باعث اور ذریعہ بنتا اس لئے منع کر دیا گیا، اس آیت سے ایک مباح اور جائز عمل (معبودانِ باطلہ کو بُرا بھلا کہنے) سے روکا گیا ہے کیونکہ یہ عمل ایک حرام فعل (معبودِ حقیقی کو بُرا بھلا کہنے) کو مستلزم تھا اور یہی سببِ ذریعہ ہے۔

۲۔ نیز ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَقُولُوا انْظُرُوا وَاَسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ اَلِيمٌ ۝ (البقرة)

ترجمہ:- اے ایمان والو! تم (لفظ) راعنا مت کہا کرو اور انظرنا کہا کرو۔

درج بالا آیت میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے صحابہؓ کو ”راعنا“ کہنے سے منع کیا، جب کہ اس کا مفہوم بالکل صحیح تھا اور صحابہؓ کی نیت بھی اچھی تھی لیکن اسی لفظ میں منافقین اور یہودی عین کے کسرہ کو کھینچ کر پڑھتے اور وہ لفظ ”راعنا“ کے بجائے ”راعینا“ بن جاتا اور جس کے معنی چرواہے کے ہوتے ہیں اور اس سے ان کا مقصد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اہانت ہوا کرتی تھی تو آیت کے ذریعہ لفظ ”راعنا“ کے استعمال کرنے سے خود صحابہؓ کو روک دیا گیا، تاکہ منافقین اور یہود کو اس لفظ سے شرارت کا موقع نہ مل سکے اور یہی تو سببِ ذریعہ ہے:

وقد ثبت الأخذ بالندرائع وإعطاؤها حكم ما تؤول إليه بالكتاب
وهو ما تلونا من النص الكريم الناهي عن سب الأوثان
لقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا
وَأَسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝ وكان النهي لأن اليهود

اتخذوا من قول راعنا شتما للنبي، فمنه المسلمون عن النطقي بها
سدا للذريعة. (۱)

احادیث میں سید ذرائع کے نظائر

سید ذرائع کے نظائر احادیث میں بھی ملتے ہیں:

۱۔ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میدان جنگ میں کسی چور کے ہاتھ نہ کاٹے جائیں حالانکہ چور کی سزا قطعید ہی ہے لیکن میدان جنگ میں اگر چور کا ہاتھ کاٹا جائے تو اس بات کا امکان ہے کہ وہ کافروں سے مل جائے اور مسلمانوں کی مخبری کر کے انہیں غیر معمولی نقصان پہنچائے اور کافروں کی تقویت کا ذریعہ بن جائے اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں حدود کے نافذ کرنے سے منع فرمایا:

سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: لا تقطع الأيدي
في الغزو. (۲)

۲۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ کے موقع پر کافروں کے ہاتھ اسلحہ فروخت کرنے سے منع فرمایا (سنن الکبریٰ للبیہقی: ج: ۵، ص: ۳۲۷) حالانکہ یہ عمل فی نفسہ مباح اور جائز ہے لیکن جنگ کے موقع پر فروخت کرنے سے اسلام اور مسلمانوں کو نقصان پہنچے گا کیونکہ وہ ہتھیار مسلمانوں کے خلاف استعمال ہوں گے اور ظاہر ہے کہ یہ ممنوع ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس موقع پر کافروں کے ہاتھ ہتھیار فروخت کرنے سے منع کرنا یہی تو سید ذریعہ ہے۔

شیخ البوزہرہ نے احادیث مبارکہ سے پانچ نظائر نقل کئے ہیں۔ (۳)

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: الذرائع، ص: ۲۸۸، ۲۸۹

(۲) سنن الترمذی: أبواب الحدود، باب ما جاء أن لا تقطع الأيدي في الغزو، ج: ۴، ص: ۵۳، رقم الحديث: ۱۳۵۰

(۳) دیکھئے: أصول الفقه: الذرائع، ص: ۲۸۹، ۲۹۰

۳۔ صالحین کی قبروں پر مسجدیں بنانے سے منع کیا گیا ہے کیونکہ یہ بت پرستی کا ذریعہ بنتی ہیں حالانکہ مسجد بنانا اچھی بات ہے، سید ذریعہ کے طور پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس قوم پر اللہ کا شدید غضب ہے جس نے اپنے نبیوں اور اولیاء اللہ کی قبروں کو سجدہ گاہ بنالیا۔^(۱)

۴۔ سید ذریعہ کے طور پر متشابہات سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الحلال بئین والحرام بئین وبینہما مشبہات لا یعلیہا کثیر من الناس فمن اتقى المشبہات استبرأ لدينہ وعرضہ۔^(۲)

ترجمہ:- حلال ظاہر ہے اور حرام ظاہر ہے ان دونوں کے درمیان چند امور ایسے ہیں جن کی حیثیت متشابہات کی ہے جنہیں اکثر لوگ نہیں جانتے، جو شخص متشابہات سے بچا اس نے اپنے دین اور آبرو کو بچالیا۔

۵۔ شراب کے ایک قطرے کو بھی حرام کہا گیا ہے تاکہ یہ گھونٹ گھونٹ پینا اتنی مقدار میں شراب پینے کا ذریعہ نہ بن جائے جو نشہ لاتی ہے، اسی لئے حدیث شریف میں آتا ہے جس چیز کی زیادہ مقدار نشہ لائے اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

کل مسکر حرام وما أسکر کثیرة فقلیلہ حرام۔^(۳)

ترجمہ:- ہر نشہ آور چیز حرام ہے اور جس کی زیادہ مقدار نشہ دے اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے۔

(۱) موطأ مالک: کتاب قصر الصلاة فی السفر، باب جامع الصلاة، ج: ۱، ص: ۱۷۳، رقم الحدیث: ۵۹۳

(۲) صحیح البخاری: کتاب الإیمان، باب فضل من استبرأ لدينہ، ج: ۱، ص: ۲۰

(۳) سنن ابن ماجہ: کتاب الأشربة، باب ما أسکر کثیرة فقلیلہ حرام، ج: ۲، ص: ۱۲۳

۶۔ کسی اجنبی عورت کے ساتھ تنہائی میں ملنا حرام ہے تاکہ خلوت میں یہ ملاقات کسی حرام فعل کے ارتکاب کا ذریعہ نہ بنے:

لا یخلون رجل بامرأة ولا تسافرن امرأة الا ومعها محرم۔^(۱)

الا لا یخلون رجل بامرأة الا کان ثالثها الشیطان۔^(۲)

۷۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع و قرض کو اکٹھا کرنے سے منع فرمایا ہے تاکہ ان کا ملنا سود کا ذریعہ نہ بن جائے۔^(۳)

۸۔ شارع نے حاکم یا قاضی کو ایسے شخص کا ہدیہ قبول کرنے سے منع کیا ہے جو اسے عہدے پر فائز ہونے سے پہلے ہدیہ نہ دیتا ہو، اس کی علت یہ ہے کہ یہ ہدیہ ناجائز کاموں اور رشوت کا ذریعہ نہ بن جائے:

وقال صلی اللہ علیہ وسلم مہادوا تحابوا ولكن هذا فی حق لم
یتعین لعل من أعمال المسلمین، فأما من تعین لذلك كالقضاء
والولاية فعليه التحرز عن قبول الهدية خصوصاً من كان لا یهدی
إليه قبل ذلك لأنه من جوالب القضاء وهو نوع من الرشوة
والسحت والأصل فیہ ما روى أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
استعمال ابن اللتبية علی الصدقات فجاء بمال فقال هذا لكم
وهذا مما أهدی إلى فقال صلی اللہ علیہ وسلم فی خطبته: ما بال
قوم نستعملهم فیقدموا بمال ویقولون هذا لكم وهذا مما
أهدی إلى، فهلا جلس أحدكم عند حفش أمه فینظر أیهدی إليه

(۱) صحیح بخاری: کتاب الجہاد والسیر، باب من اکتتب فی جیش فخرجت امرأته، ج: ۳، ص: ۵۹، رقم الحدیث: ۳۰۰۶

(۲) سنن الترمذی: أبواب الرضاع، باب ما جاء فی کراهیة الدخول علی المغیبات، ج: ۳، ص: ۳۶۶، رقم الحدیث: ۱۱۷۱

(۳) المعجم الأوسط: باب البیہ، من اسمہ مقدم، ج: ۹، ص: ۲۱، رقم الحدیث: ۹۰۰۷

أمر لا، واستعمال عمر رضی اللہ عنہ أبا هريرة رضی اللہ عنہ قدم
بمال فقال من أين لك هذا قال تناججت الخيول وتلاحقت
الهداية قال أي عدو الله هلا قعدت في بيتك فنظرت أيهدى
إليك أم لا فأخذ ذلك منه وجعله في بيت المال فعرفنا أن قبول
الهدية من الرشوة إذا كان بهذه الصفة ومن جملة الأكل بالقضاء
وما يدخل به عليه العهبة ويطمع فيه الناس فليتحرز. (۱)

۹۔ شارع نے اس بات سے منع کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ متغنی
کر رہا ہو تو دوسرا اس عورت کو شادی کا پیغام دے، یا اگر کوئی شخص ایک چیز خرید رہا ہو اور اس
کا بھاؤ تاؤ کر رہا ہو تو دوسرا اس چیز کا بھاؤ تاؤ شروع کر دے، یہ سب احکام آپ صلی اللہ
علیہ وسلم نے اس لئے دیئے تھے کہ لوگوں کے درمیان بغض و عداوت پیدا نہ ہو۔

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: نهى رسول الله صلى الله عليه
وسلم أن يبيع حاضر لباد ولا تناجشوا ولا يبيع الرجل على بيع
أخيه ولا يخطب على خطبة أخيه ولا تسأل المرأة طلاق أختها
لتكفأ ما في إناها. (۲)

۱۰۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ذخیرہ اندوزی سے منع فرمایا ہے، اس کی
ممانعت کا سبب یہ ہے کہ ذخیرہ اندوزی لوگوں پر ان کی روزی اور روزمرہ کے استعمال کی
چیزوں کا دائرہ تنگ کرنے کا ذریعہ ہے، یہ عمل ایک مفسدہ اور خرابی کی طرف لے جاتا ہے،
حضرت عمر رضی اللہ عنہ ذخیرہ اندوزوں کو بازار میں خرید و فروخت کے عمل سے بھی منع فرمایا
کرتے تھے تاکہ دوسروں کے لئے عبرت ہو۔ (۳)

(۱) المبسوط للسرخسی: کتاب ادب القاضی، ج: ۱۲، ص: ۸۲

(۲) صحیح بخاری: کتاب البیوع، باب لا یبیع علی بیع أخیه، ج: ۳، ص: ۶۹، رقم الحدیث: ۲۱۳۰

(۳) المصنف عبدالرزاق: کتاب البیوع، باب هل یسعر، ج: ۸، ص: ۲۰۶، رقم الحدیث: ۱۵۹۰۱

اجماع میں سید ذرائع کے نظائر

اجماع میں بھی سید ذرائع کے نظائر پائے جاتے ہیں، مثلاً قرآن پاک کا نزول سات قراءتوں پر ہوا تھا۔

لیکن جب حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے زمانے میں ناواقفیت کی بنا پر بعض عجمی حضرات کے مابین اس تعلق سے اختلاف ہونے لگا تو لغت قریش کے مطابق قرآن کے جمع و ترتیب پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اتفاق ہوا، تاکہ آگے چل کر قرآن اختلاف کا ذریعہ نہ بن جائے، یہ اجماع بھی محض سید ذریعہ کے طور پر تھا۔

سید ذرائع اس اُمت کی خصوصیت ہے

حضرت آدم علیہ السلام سے آخر الزمان حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک جتنے انبیاء و رسل آئے سب کی شریعت میں معاصی و فواحش حرام تھے لیکن معاصی و فواحش کے ذرائع حرام نہ تھے، لیکن شریعت محمدی کی خصوصیت ہے کہ اس میں جہاں معاصی و فواحش کو حرام کیا گیا وہیں ان تک پہنچانے والے ذرائع و اسباب کو ممنوع قرار دیا گیا اور ذرائع پر بھی وہی حکم لگایا گیا جو اصل کا حکم تھا:

اعلم أن الأصل الفواحش والمعاصی حرام فی جمیع الشرائع من لدن عهد آدم علیہ السلام إلى عهد سید الأنبیاء وخاتمهم صلی اللہ علیہ وسلم، بل فی عامة الأحزاب الذین ینتمون إلى مذهب وملة یدیون بحرمة الفواحش. ومن خصوصیات شریعة سیدنا ونبینا صلی اللہ علیہ وسلم أنه حرم فیها دواعی الفواحش وذرئعتها أيضًا. ^(۱)

(۱) أحکام القرآن: تفصیل الخطاب فی تفسیر آیات الحجاب ج: ۳ ص: ۷۸، ۷۹، ۸۰

سد الذرائع کی حکمت

اس کی حکمت یہ ہے کہ اللہ جل شانہ نے اس شریعت اور اس کے قبیحین کی ایک جماعت کو قیامت تک باقی رکھنے کی ذمہ داری ہے اور ظاہر ہے اس مقصد میں کامیابی اسی وقت ممکن ہے جب کہ معاصی و فواحش سے ان کی حفاظت ہو اور تجربے سے یہ بات ثابت ہے کہ اس کی تکمیل بغیر ان ذرائع و اسباب پر روک لگائے نہیں ہو سکتی:

وذلك لما تكفل سبحانه وتعالى بحفظ هذه الشريعة وابقاء طائفة

من هذه الأمة على الشريعة والسنة إلى يوم القيامة، وذلك لم

يكن متصوراً إلا بالحفظ عن الفواحش والمعاصي. (۱)

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) اس کی حکمت پر روشنی ڈالتے ہوئے

رقم طراز ہیں:

اگر معاصی اور محرمات سے اللہ تعالیٰ روک دیتا اور ان ذرائع پر روک نہ لگاتا تو اس کا صاف مطلب یہ ہوتا کہ ایک طرف معاصی سے تو روکا گیا لیکن دوسری طرف معاصی پر آمادہ کرنے والی چیزوں کو بحال رکھا اور ظاہر ہے کہ اس کی وجہ سے بار بار معاصی کا ارتکاب ہوتا جو اللہ تعالیٰ کی حکمت کاملہ اور اس کے ہمہ گیر علم کے سراسر منافی تھا، اس لئے اللہ تعالیٰ نے اصل کو حرام قرار دینے کے ساتھ اس کے ذرائع کو بھی حرام کر دیا:

فإذا حرم الزبى تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضى إليه فإنه

يحرمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه وتشبيهاً له ومنعاً أن يقرب

حماة ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضاً

للتحريم وإغراء للنفوس به وحكمته تعالى وعليه يأبى ذلك

كل الإباء. (۲)

(۱) أحكام القرآن: تفصيل الخطاب في تفسير آيات الحجاب ج: ۳ ص: ۷۸، ۷۹، ۸۰

(۲) إعلام الموقعين: فصل في سد الذرائع ج: ۳ ص: ۱۰۸

اسی لئے جب شراب حرام کی گئی تو اسی پر بس نہیں کیا گیا بلکہ اس کی بیع و شراء کو بھی حرام قرار دیا گیا کیونکہ یہ شرب خمر کا ذریعہ بن سکتی ہے، اسی طرح جب شرک کو ظلم عظیم اور اس کے عدم معافی کا اعلان کیا گیا تو ان تمام ذرائع کو بھی حرام قرار دیا گیا جو اس کو شرک تک پہنچانے والے تھے، مثلاً تصویر کشی، اسی طرح طلوع وغروب آفتاب کے وقت نماز پڑھنے سے منع کیا گیا تاکہ پرستش آفتاب کا شبہ نہ ہو:

لما حرمت الخمر حرم بيعها وشراؤها الذي هو ذريعة إلى هذه
المعصية. وكذلك لما كان الشرك ظلماً عظيماً وإثماً غير مغفور
حرمت الشريعة ما كان ذريعة إلى الشرك منها التصوير صنعته
واستعماله. ومنها الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها. (۱)

احکام شرعیہ کی اقسام

انسان کو شرعاً جن امور کا مکلف بنایا گیا ہے، ان میں سے بعض مقاصد کے قبیل سے ہیں اور بعض وسائل و ذرائع کا درجہ رکھتے ہیں، مقاصد کا مطلب یہ ہے کہ خود مصالح یا مفاسد پر مبنی ہوں یعنی ان کی ذات میں مصالح یا مفاسد ہوں وہ کسی غیر کا نتیجہ نہ ہوں اور وسائل سے مراد یہ ہے کہ مقاصد تک رسائی اور پہنچنے کا ذریعہ بنیں اور شرعاً یہ ذرائع تحلیل و تحریم میں اپنے مقاصد کے تابع ہوتے ہیں اور حکم کے اعتبار سے ان کا درجہ مقاصد سے کمتر ہوتا ہے، چنانچہ علامہ قرافی رحمہ اللہ (متوفی ۶۸۴ھ) فرماتے ہیں:

الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل وإلى أقبح المقاصد
أقبح الوسائل وإلى ما هو متوسط متوسطة. (۲)

ترجمہ:- مقاصد اگر اعلیٰ درجے کے ہوں تو وسائل کا بھی حکم اعلیٰ ہوگا اور اگر مقاصد غلط ہوں تو وسائل کا حکم بھی غلط ہی ہوگا، اور اگر مقاصد درمیانی

(۱) احکام القرآن: تفصیل الخطاب فی تفسیر آیات الحجاب، ج: ۳ ص: ۷۸، ۷۹، ۸۰

(۲) أنوار البروق فی أنواع الفروق: الفرق الثامن والخمسون، ج: ۲ ص: ۶۱

درجے کے ہوں تو وسائل بھی مقاصد کی طرح متوسط ہوں گے۔

بہر حال بات طے ہے کہ مقاصد تک پہنچنے کے کچھ ذرائع ہوتے ہیں، اصلاً حکم تو مقاصد پر لگایا جاتا ہے لیکن جو ان تک پہنچنے کا ذریعہ بنتے ہیں ان کا حکم بھی مقاصد ہی جیسا ہوتا ہے، اگر مقاصد میں حسن ہے تو ان کے ذرائع میں بھی حسن پایا جائے گا اور اگر مقاصد میں قبح ہی قبح ہے تو ان کے ذرائع میں بھی قبح پایا جائے گا اور اس حسن و قبح کی نوعیت و کیفیت کا تعین دراصل مقاصد سے ان ذرائع کے تعلق کی بنا پر کیا جائے گا، ذرائع کا مقاصد سے جتنا گہرا ربط و تعلق ہوگا اسی کے بقدر ذرائع میں حسن و قبح ہوگا اور جتنا کمزور تعلق ہوگا اتنا ہی ان میں کم حسن و قبح پایا جائے گا:

فالطریق إلى المحرام حرام، والطریق إلى المباح مباح ومالا
یؤدی الواجب إلا أنه فهو واجب، فالزنا حرام، والنظر إلى عورة
المرأة الذی یفطی إلیہ حرام أيضاً، والجمعة فرض فترك البیع
لأجل أدائها واجب، لأنه ذریعة إلیها، والحج فرض، والسعی إلیہ
فرض مثله عند القدرة علیہ۔^(۱)

وسائل کی اقسام

جب وسائل و اسباب کا احکام شرعیہ کے قبیل سے ہونا معلوم ہو گیا تو ان کی مزید کچھ تفصیل پیش کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے، اسباب و وسائل کی اولاً دو قسمیں ہیں، ایک سبب قریب اور دوسرا سبب بعید، اور یہ بات طے ہے کہ سبب بعید سے احتراز و اجتناب ممکن نہیں ہے، کیونکہ انسان کے ہر کسب و فعل میں اس بات کا ضرور احتمال ہوتا ہے کہ وہ خیر کا ذریعہ ہے اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ وہ شر کا ذریعہ ہے، اب اگر بعید سے بعید تر چیزوں کا انسان اعتبار کرنے لگے تو انسان کا جینا دو بھر ہو جائے گا اور بہت بڑا حرج لازم آئے گا، اسی لئے شرعاً سبب بعید معتبر نہیں ہے اور اس مقام میں اس پر گفتگو بھی نہیں ہے، جہاں تک سبب

(۱) أصول الفقہ لأبی زہرۃ: الذرائع، ص: ۲۸۸

قریب کی بات ہے تو شریعت نے اس کا اعتبار کیا ہے، گویا مقاصد تک پہنچنے کے لئے جو سبب قریب ہوں وہ شرعاً معتبر ہیں یہی وجہ ہے کہ آدمی کا کوئی قول و فعل یا خود اس کی ذات کسی خیر کا سبب بنے تو اس کو شرعاً خیر ہی شمار کیا گیا ہے اور اگر ان میں سے کوئی شر کا سبب بنے تو اس کو شر قرار دیا گیا ہے۔

اسباب قریبہ کی اقسام

مقاصد کے لئے جو سبب قریب ہوا کرتا ہے اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ کسی گناہ و معصیت کا سبب و محرک بنے، اس طور پر کہ اگر یہ محرک و باعث نہ ہوتا تو فاعل اس گناہ کا اقدام نہ کرتا اور اس سے محفوظ رہتا، جیسے گفّار کے بتوں کو بُرا بھلا کہنا معبود حقیقی کے بُرا بھلا کہنے کا سبب ہے کیونکہ اگر بتوں کو بُرا بھلا نہ کہا جاتا تو گفّار بھی حق تعالیٰ کو بُرا بھلا نہ کہتے، گویا بتوں کو بُرا کہنا باعث اور محرک بنا گفّار کا حق تعالیٰ کو گالیاں دینے کا اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ وسیلہ اور محرک و باعث تو نہ بنے البتہ ارتکاب معصیت کے لئے مدد و معاون ثابت ہو اور فاعل کو مطلوب تک پہنچانے میں سہولت فراہم کرے جیسے شراب پینے کا جو شخص ارادہ رکھتا ہے اسے شراب پیش کرنا، اسی طرح ناحق قتل کرنے والے شخص کے ہاتھ میں تلوار دے دینا، یہاں شراب پیش کرنا اور تلوار دے دینا شربِ خمر اور قتل ناحق کا محرک و باعث نہیں ہے مگر یہ بہر حال معین علی المعصیہ ہے۔

اسباب قریبہ کے احکام

سبب قریب کی پہلی صورت تو نص قرآنی سے حرام ہے، البتہ دوسری صورت میں تھوڑی تفصیل ہے اور وہ یہ کہ اگر وہ سبب و وسیلہ اس طرح پایا جائے کہ اس میں تبدیلی اور الٹ پھیر کے بغیر ہی وہ معصیت کا ذریعہ بن گیا ہو تو یہ ذریعہ مکروہ تحریمی ہوگا لیکن اگر اس میں تغیر و تبدیلی کے بعد گناہ سرزد ہوا ہو تو مکروہ تنزیہی ہوگا، چنانچہ فتنہ و فساد برپا کرنے والوں سے اسلحہ کا فروخت کرنا باتفاق فقہاء مکروہ تحریمی ہے، چونکہ ان اسلحے میں کسی تبدیلی

کے بغیر فساد برپا کیا جاتا ہے گویا مفسدین کے ہاتھوں اسلحہ بیچنا فساد کے لئے معین ہے اور فساد اسی اسلحے سے برپا ہوگا لہذا ان کے ہاتھوں اسلحہ فروخت کرنا مکروہ تحریمی ہے، البتہ ان لوگوں کے ہاتھوں لوہا فروخت کرنا مکروہ تنزیہی ہوگا کیونکہ اگر وہ ان سے ہتھیار بنائیں گے تو لوہا میں ترمیم کرنی ہوگی:

وذلك بأن فرقت بين الأسباب والذرائع القريبة المفضية إلى
المعاصي في العادة الغالبة، كبيع الخبر ومس امرأة بشهوة وبيع
الأسلحة لأهل الحرب. (۱)

سدِّ ذرائع میں اعتدال

یہ بات بھی مخفی نہیں کہ اسباب و ذرائع کا ایک لامتناہی اور غیر منقطع سلسلہ ہے اس میں اگر میانہ روی سے کام نہ لیا جائے تو حرج کا باعث ہوگا جو ”وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ“ (الحج: ۷۸) کے منافی ہوگا کیونکہ اگر اسباب معاصی اور اس کے ذرائع پر بالعموم روک لگادی جائے تو عام مباحات کے مقابلے میں نہی کا دائرہ زیادہ وسیع ہو جائے گا، جس سے مکلفین پر زمین باوجود کشادگی کے تنگ ہو جائے گی کہ ہر ذریعہ و وسیلہ میں حکم ممانعت ہی کا نظر آئے گا جو ایک حرج عظیم ہے، اور اگر تمام اسباب و ذرائع معاصی کو فی الجملہ مباح قرار دیا جائے تو معاصی سے اجتناب دشوار اور دودھ بھر ہو جائے گا جو زمین میں ایک بہت بڑا فساد اور فتنہ عظیم ہوگا، حالانکہ اس اُمت کو تمام اُمور میں اعتدال اور توسط پر پیدا کیا گیا (اور قرآن مجید میں بھی اُمتِ وسط کے تحفے سے نوازا گیا) لہذا شریعتِ مصطفویہ نے سدِّ ذرائع کے سلسلے میں درمیانی راستے کو اختیار کیا ہے:

ولا يخفى أن سلسلة الأسباب والذرائع غير منقطع ولا محدود فلو
منع عن تلبس أسباب المعاصي وخرائعها بعمومها لا تسعت
دائرة النهي عامة المباحات والمعاشيات وضائق عليهم

(۱) أحكام القرآن: تفصيل الخطاب في تفسير آيات الحجاب ج: ۳ ص: ۷۸، ۷۹، ۸۰

الأرض بما رحبت، ولو أطلق العقائل وأبيحت لهم حيلة
الأسباب والذرائع للمعاصي لكان الإجتنب عن المعاصي من
جملة القاضيا الفريضة، وكانت فتنة في الأرض وفساد كبير.
وكانت هذه الأمة الأمية جبلت في جميع أمورها على التوسط
والاعتدال، فاختارت الشريعة المصطفوية في أمر سد الذرائع
أيضا صراطا مستقيما ومنها قويمها. ^(۱)

سید ذرائع کے سلسلے میں احناف و مالکیہ کا مطمح نظر

سید ذرائع کے سلسلے میں امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ کا مطمح نظریہ ہے کہ
وہ عمل شعائر اسلام اور مقاصد شرعیہ میں سے ہے یا نہیں، اگر وہ شعائر اور مقاصد شرعیہ میں
سے ہو تو سرے سے اس کے ترک کا حکم نہیں لگاتے بلکہ اس سے منکرات کے ازالہ اور اس
کی اصلاح کی تدابیر اختیار کرنے کو واجب قرار دیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ یہ حضرات فاعل
کے منکرات پر روکنے کی قدرت نہ ہونے کی صورت میں شرکت کی اجازت دیتے ہیں، جیسا
کہ علامہ ابوبکر کاسانی رحمہ اللہ (متوفی ۵۸۷ھ) فرماتے ہیں:

ولا تترك الشئ لمعصية توجد من الغير. ^(۲)

ترجمہ:- معصیت کی وجہ سے (جو دوسری جانب سے آئے) کسی
عنت کو ترک نہیں کیا جائے گا۔

اور جیسا کہ نوحہ کرنے والی عورتوں کی وجہ سے جنازے میں شرکت ترک نہیں کی
جائے گی اگر وہ منع پر قادر ہو تو منع کرے ورنہ صبر کرے، یہ تغیر غیر مقتدی کے لئے ہے اگر وہ
شخص مقتدی ہو تو شریک نہ ہو:

لا يترك تشييع الجنازة وشهود المأتم وإن كان هناك معصية

(۱) أحكام القرآن: تفصيل الخطاب فی تفسیر آیات الحجاب، ج: ۳، ص: ۷۸، ۷۹، ۸۰

(۲) بدائع الصنائع: کتاب الإستحسان، ج: ۵، ص: ۱۲۸

من النیاحۃ و شق الجیوب و نحو ذلک کذا لھنا، و قیل لھذا إذا کان
المدعوا إماما یقتدی بہ بحیث یحترم و یحتشم منه فإن لم یکن
فترك الإجابة والقعود عنها أولی^(۱)۔

لیکن اگر وہ عمل شعائر اسلام یا مقاصد شرعیہ میں سے نہ ہو خواہ وہ فعل مباحات یا
مستحبات کے قبیل سے ہو، جب اس کے ساتھ کوئی منکر شامل ہو جائے یا وہ کسی نہ کسی منکر کی
طرف عام طور پر لے جاتا ہو تو احناف و مالکیہ اس کو ممنوع اور مکروہ قرار دیتے ہیں اور اس
کے ترک کا حکم دیتے ہیں اگرچہ بعض مواقع پر وہ منکر سے خالی ہو یہ حکم محض سدا للذرائع
ہوتا ہے، اس لئے کہ اگرچہ وہ خود عامل کے حق میں منکر سے خالی ہے لیکن وہ دوسروں کے
بتلائے معصیت ہونے کا ذریعہ بنتا ہے اور جو چیز معصیت کا ذریعہ بنے تو وہ بھی معصیت
ہوتی ہے، جیسا کہ علامہ زاہدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نماز کے بعد جو سجدہ کیا جاتا ہے وہ
مکروہ ہے کیونکہ ناواقف حضرات اسے سنت اور واجب سمجھ بیٹھتے ہیں، اور جو مباح کام اس
عقیدہ تک پہنچائے وہ خود مکروہ ہوتا ہے:

أما إذا لم یکن ذلک الفعل من الشعائر والمقاصد الشرعیۃ،
سواء کان من المباحات أو من المستحبات إذا انضم إلیہ منکر
أو لزمہ أن یفضی إلی منکر فی العادۃ العامۃ، فہم یحکمون علیہ
بالمنع والکراہۃ رأسا ویأمرون بترکہ مطلقا، وإن کان خالیا عن
المنکر فی بعض الموارد سدا للذرائع وحذرا عن الوقوع المحرم،
لأنہ وإن خلا عن المنکر فی حق العامل نفسه إلا أنه یکون ذریعۃ
ابتلاء غیر بمعصیۃ..... وما أفضی إلی معصیۃ معصیۃ وما
یفعل عقیب الصلوات فمکروہ لأن الجہال یعتقدونہ سنۃ أو
واجبۃ، وکل مباح یؤدی إلیہ فمکروہ^(۲)۔

(۱) بدائع الصنائع: کتاب الإستحسان، ج: ۵، ص: ۱۲۸

(۲) أحكام القرآن: فائدة: سد الذرائع وتفصیل المذاهب فیہا، ج: ۳، ص: ۲۵۳، ۲۵۴

اسی قبیل سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا اشعار ہدی کے بارے میں کراہت کا قول ہے حالانکہ اشعار ہدی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے، اس کے باوجود امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اسے مکروہ محض اس لئے کہا کہ لوگ اس میں افراط سے کام لے رہے تھے، حالانکہ اشعار نہ تو شعائر کے قبیل سے تھا اور نہ ہی مقاصد شرعیہ میں داخل تھا، لہذا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس کو سد الذرائع منع کر دیا:

ومن هذا القبيل قول الإمام أبي حنيفة بكراهة إشعار الهدى
مع أنه منقول من النبي صلى الله عليه وسلم فعله. لما أن الناس
قد جاوزوا فيه حدة فلما رأى الإمام أنه ليس من المقاصد
منعه مطلقاً سد الذرائع. (۱)

فقہ مالکی کا جائزہ لینے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ نے دیگر ائمہ کے مقابلے میں سد ذرائع سے زیادہ کام لیا ہے اور فقہ کے مختلف ابواب میں ان سے مدد لی ہے۔

مالکیہ اور سد الذرائع

مالکیہ سد الذرائع کی اصطلاح کے بانی شمار ہوتے ہیں اور انہوں نے اس کو باقاعدہ مصدر شریعت کی حیثیت دیتے ہوئے بہت سے مسائل کا استنباط اس مصدر سے کیا ہے، علامہ قرافی رحمہ اللہ نے اس حقیقت کو یوں بیان کیا ہے:

وربما عُبِّرَ عن الوسائل بالذرائع وهو اصطلاح أصحابنا وهذا

اللفظ المشهور في مذهبنا ولذلك يقولون سد الذرائع. (۲)

بعض اوقات وسائل کو ذرائع سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہ ہمارے اصحاب مالکیہ کی اصطلاح ہے اور ہمارے مذہب میں یہ لفظ مشہور ہے اور اسی کو سد الذرائع کہتے ہیں، سو اس

(۱) أحكام القرآن: فائدة: سد الذرائع وتفصيل المذاهب فيها، ج: ۳، ص: ۲۵۳، ۲۵۴

(۲) أنوار البروق في أنواع الفروق: الفرق الثامن والخمسون، ج: ۲، ص: ۳۲

سے معلوم ہوا کہ یہ اصطلاح بنیادی طور پر مالکیہ کی ہے، اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ مالکیہ نے اس مصدر و مآخذ سے بہت زیادہ استفادہ کیا ہے اور بہت سے مسائل کا استنباط کیا ہے، شاید اسی وجہ سے بعض علماء نے سَدِّ الذَّرَائِع کو مالکی مذہب کی خصوصیت قرار دے دیا۔

شیخ مناع القطان اس بات کو یوں بیان کرتے ہیں:

حتى اعتبر بعض العلماء العمل بها من خصوصيات مذهبه. (۱)

یہاں تک کہ بعض علماء نے سَدِّ الذَّرَائِع پر عمل کرنے کو امام مالک رحمہ اللہ کے مذہب کی خصوصیات میں شمار کیا، چنانچہ ذیل میں ہم نمونے کے طور پر مالکیہ کے چند ایک مسائل کا تذکرہ کرتے ہیں:

مالکیہ کے ہاں سَدِّ الذَّرَائِع کے تحت بیوع آجال کی ممانعت

مالکیہ رحمہ اللہ کے ہاں بیوع آجال کی کئی ایک صورتوں کی ممانعت ہے۔

علامہ ابن رشد رحمہ اللہ (متوفی ۵۹۵ھ) نے ”ہدایۃ المجتہد“ میں اس کی کئی ایک صورتیں بیان کی ہیں۔

علامہ ابن رشد رحمہ اللہ اس کی ایک مثال دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب کوئی آدمی ایک دوسرے آدمی کو سامان ایک خاص مدت کے لئے سو روپے کا فروخت کرے پھر اس سے پچاس روپے کا نقد خرید لے، گویا اس نے پچاس کی مالکیت کا سامان ایک سو روپے میں ایک مدت تک قرض کے طور پر دیا اور یہ حرام ہے، امام شافعی رحمہ اللہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے اصحاب نے اس کو جائز قرار دیا ہے، مگر صحیح وہی ہے جو امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا۔

علامہ قرانی رحمہ اللہ سَدِّ الذَّرَائِع کی تیسری قسم کا تذکرہ کرتے ہوئے بیوع آجال کی مثال اس طرح دیتے ہیں کہ کوئی آدمی ایک مہینے کے لئے دس درہم کی چیز اُدھار

لے پھر مہینے سے قبل پانچ درہم کی نقد خرید لے تو امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ ایسے ہی ہے جیسے اس نے اب جیب سے پانچ درہم نکالے اور مہینے کے آخر میں دس وصول کر لئے، سو یہ صورت پانچ درہم مالیت کے سامان کو ایک مدت تک دس درہم کے بدلے دینے کا ذریعہ ہے مگر ظاہری صورت بیع کی ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ بیع کی صورت کو دیکھتے ہیں اور اس بیع کو ظاہر پر محمول کرتے ہوئے جائز قرار دیتے ہیں۔

گویا علامہ قرافی رحمہ اللہ نے واضح فرمادیا کہ یہ بیع جو کہ ظاہری طور پر درست ہے اس لئے منع قرار دیا گیا ہے کہ یہ سود کا ذریعہ بنتی ہے۔

سَدِّ الذَّرَائِعِ کے تحت حیلوں کے باوجود زکوٰۃ کا عدم سقوط
زکوٰۃ کو ساقط کرنے کے لئے حیلوں کو اختیار کرنا حرام ہے، ان حیلوں کی مختلف
شکلیں ہیں:

- ۱۔ آدمی اپنا مال کسی فقیر کو ہبہ کر دے اور بعد ازاں اس سے خرید لے۔
- ۲۔ سال گزرنے سے پہلے اس کو ہبہ کر دے پھر اس سے واپس لے لے۔
- ۳۔ نصاب زکوٰۃ کی جنس کو تبدیل کر دینا جیسے جانوروں کو درہم سے بدل دینا۔
- ۴۔ نصاب زکوٰۃ میں سے بعض حصے کو قصداً تلف کر دینا تاکہ تھوڑی کمی سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے۔

۵۔ خود چرنے والے جانوروں کو چارہ ڈالنے والے جانور بنا دیا جائے۔
ان تمام صورتوں میں زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی جیسا کہ شیخ وہبہ الزحیلی نے بیان کیا ہے:

لم تسقط عنه الزكاة عند الحنابلة والمالكية سداً للذرائع.^(۱)

(۱) الفقہ الإسلامی وأدلته: الباب الرابع: الزكاة المبحث السابع. المطلب الثاني. ج: ۳

حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک (ان تمام صورتوں میں) سَدِّ الذَّرَائِعِ کے طو پر زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی۔

سَدِّ الذَّرَائِعِ میں مبالغے کی ایک مثال

امام مالک رحمہ اللہ سَدِّ الذَّرَائِعِ کے ضمن میں شدید مبالغہ کرتے ہیں اس امر پر کئی ایک اُمثلہ پیش کی جاسکتی ہیں، ایک مثال بطور نمونہ یہاں ذکر کی جاتی ہے۔

امام یحییٰ رحمہ اللہ کا بیان ہے کہ میں نے امام مالک رحمہ اللہ کو عید الفطر کے بعد چھ روزوں کے بارے میں فرماتے ہوئے سنا کہ میں نے کسی صاحب علم اور صاحب فقہ کو یہ روزے رکھتے ہوئے نہیں دیکھا اور اسلاف میں سے کسی ایک فرد سے یہ بات مجھ تک نہیں پہنچی بلکہ اہل مدینہ اسے مکروہ جانتے اور اس بدعت سے بچتے ہیں کہ کہیں عامۃ الناس ان روزوں کو رمضان کے ساتھ نہ ملا دیں یہ اس کا جز نہیں ہیں۔

امام مالک رحمہ اللہ نے جو بات کہی ہے اس پر غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت ایسی نہیں ہے کیونکہ رمضان کے بعد عید ہوتی ہے جو کہ رمضان کے اختتام کا باقاعدہ اعلان ہے، اس طرح اس میں وقفہ بھی ہو جاتا ہے اور پھر احادیث میں باقاعدہ ان چھ روزوں کا ثبوت اور ان کی فضیلت کا تذکرہ بھی ہے، چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من صام رمضان ثم أتبعه ستاً من شوال كان الصيام الدهر۔^(۱)

ترجمہ:- جس نے رمضان کے روزے رکھے پھر اس کے بعد شوال کے چھ روزے رکھے تو یہ عمل (ثواب کے اعتبار سے) ساری عمر کے روزوں کی طرح ہوگا۔

سو محض احتمالات کی بنا پر اس حدیث کو ترک کرتے ہوئے ان روزوں کی

(۱) صحیح مسلم: کتاب الصیام، باب استحباب صوم ستة أيام من شوال، ج: ۲، ص: ۸۲۲، رقم الحدیث: ۱۱۶۳

ممانعت سَدِّ الذرائع کے باب میں غلو کی مثال ہے، آج کے دور میں ہمیں سَدِّ الذرائع پر ضرور عمل کرنا چاہئے مگر اس میں غلو سے اجتناب کرنا چاہئے۔

سَدِّ الذرائع میں غلو سے اجتناب

۱۔ بعض متقی لوگ سَدِّ الذرائع کے پیش نظر یتیموں کا متولی بننے سے احتراز کرتے ہیں کہ کہیں ان کے اموال اپنی ضروریات میں استعمال نہ ہو جائیں اس کے نتیجے میں ظالم اور بددیانت لوگ متولی بن کر ان کا مال کھا جاتے ہیں۔

۲۔ بعض متقی لوگ سَدِّ الذرائع کی بنا پر سیاست میں آنے سے کنارہ کش رہتے ہیں تاکہ اپنے آپ کو غلط سیاست کی آلائشوں سے محفوظ رکھیں مگر اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اُن پڑھ اور بددیانت افراد قانون ساز اسمبلیوں میں پہنچ جاتے ہیں جو معاشرے کے لئے زہرِ قاتل ثابت ہوتے ہیں۔

سَدِّ الذرائع کے ذکر پر مشتمل کتبِ مالکیہ

مالکی علماء نے سَدِّ الذرائع کے موضوع پر بہت لکھا ہے اس سے اس مآخذ کو ابتدائی طور پر اختیار کرنے اور کثرت سے اس سے استفادہ کرنے کا ثبوت میسر آتا ہے، ہم ذیل میں مالکیہ کی تفسیر، فقہ اور اصولِ فقہ پر مشتمل ان کتب کا تذکرہ کر رہے ہیں جن میں انہوں نے ضمناً سَدِّ الذرائع کی تعریف، اقسام، اس کی حجیت کے دلائل اور ان سے اخذ ہونے والے مسائل کا ذکر کیا ہے۔ تاہم اس موضوع پر کوئی مستقل تصنیف نہیں ملتی۔

۱۔ موطأ مالک: امام مالک رحمہ اللہ (متوفی ۱۷۹ھ) (مختلف مقامات پر اس مصدر سے اخذ ہونے والے مسائل کا تذکرہ جیسے کتاب الصیام)۔

۲۔ المدونۃ الکبریٰ: امام مالک رحمہ اللہ (بروایت امام یحییٰ بن سعید تنوخی رحمہ اللہ (متوفی ۲۵۶ھ) (جلد سوم: کتاب البیوع)۔

۳۔ أحكام القرآن: امام ابن العربی رحمہ اللہ (متوفی ۵۴۲ھ) (سَدِّ الذرائع سے متعلق آیات کی تفسیر میں)۔

۴- المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز: علامہ ابن عطیہ رحمہ اللہ (متوفی ۵۴۲ھ) (سَدِّ الذَّرَائِعِ سے متعلق آیات کی تفسیر میں)۔

۵- مقدمات: علامہ ابن رشد رحمہ اللہ (متوفی ۵۹۵ھ) (جلد سوم: کتاب البیوع)۔

۶- بدایۃ المجتہد: علامہ ابن رشد رحمہ اللہ (متوفی ۵۹۵ھ) (جلد دوم: باب فی بیوع الذرائع الربویۃ)۔

۷- الجامع لأحكام القرآن: امام قرطبی رحمہ اللہ (متوفی ۶۷۱ھ) (سَدِّ الذَّرَائِعِ سے متعلق آیات کی تفسیر میں)۔

۸- الفروق: امام قرافی رحمہ اللہ (متوفی ۶۸۴ھ) (آٹھواں فرق قاعدہ کے مابین مقاصد اور قاعدہ و مسائل)۔

۹- الذخیرۃ: امام قرافی رحمہ اللہ (متوفی ۶۸۴ھ) (جلد اول مقدمہ ثانیہ بیسواں باب)۔

۱۰- شرح تنقیح الفصول: امام قرافی رحمہ اللہ (متوفی ۶۸۴ھ) (قاعدہ سَدِّ الذَّرَائِعِ ص: ۲۰۰)۔

۱۱- الموافقات: امام شاطبی رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۰ھ) (جلد دوم: پانچواں مسئلہ)۔

۱۲- الاعتصام: امام شاطبی رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۰ھ) (جلد دوم کے آغاز میں

قسم ثالث کے بیان میں)۔

۱۳- جواهر الحسان: امام ثعالبی رحمہ اللہ (متوفی ۸۷۵ھ) (سَدِّ الذَّرَائِعِ سے

متعلق آیات کی تفسیر میں)۔

حنابلہ اور سَدِّ الذَّرَائِعِ

حنابلہ نے بھی باقاعدہ سَدِّ الذَّرَائِعِ کو مآخذ شریعت مانا اور اپنے مستنبطہ مسائل

میں سُنَدُ الذرائع کو بطور اصطلاح استعمال کیا ہے، اس بات کی تائید اصولیین کے درج ذیل اقوال سے بھی ملتی ہے، چنانچہ امام ابو زہرہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وقد أكلهم منه الإمامان مالك وأحمد.^(۱)

ترجمہ:- اور اس سُنَدُ الذرائع سے کثرت کے ساتھ استدلال کرنے

والے دو امام حضرت امام مالک اور حضرت امام احمد بن حنبل ہیں۔

وقد أخذ به الأئمة المجتهدون وكان أكثرهم أخذ بهذا المصدر

الإمام مالك والإمام أحمد بن حنبل.

ترجمہ:- اور تحقیق اس مآخذ سے مجتہدین ائمہ کرام نے مسائل اخذ

کئے ہیں اور اس مصدر سے کثرت سے مسائل اخذ کرنے والے

امام مالک اور امام احمد بن حنبل ہیں۔

پانی نہ دینے کی صورت میں موت پر دیت کا جواب

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے فتوے کے مطابق سُنَدُ الذرائع کی ایک اہم مثال

یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کھانے پینے کا محتاج ہو اور دوسرے آدمی نے اس ضرورت اور احتیاج

کے باوجود اس کو کھانے یا پینے کے لئے نہ دیا یہاں تک کہ وہ بھوک اور پیاس سے مر گیا تو

اس پر دیت لازم ہوگی اور اس کی وجہ یوں ذکر کرتے ہیں:

فتجب الدية للملك ولسد الذريعة الشر والفساد.

ترجمہ:- شر اور فساد کے دروازے بند کرنے کی وجہ سے اس پر

دیت لازم ہوگی۔

بیع عیینہ کی ممانعت

متبادلہ کے ہاں بیع عیینہ کی ممانعت ہے اور اس بیع کی صورت یہ ہے کہ اگر کوئی

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: الذرائع، ص: ۲۹۴

شخص کسی دوسرے آدمی کو سامان دے اور اس کی قیمت وصول کر لے پھر وہی چیز اس سے زیادہ قیمت پر ادھار خرید لے تو بیع عینہ ہوگی، اس کا معنی یہ ہوگا کہ اس نے قرض لیا تاکہ زیادہ کر کے اس کو لوٹائے۔

حنابلہ کے ہاں سَدِّ الذَّرَائِعِ کے باب میں بعض دیگر استنباطات علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس اصول سے استنباط کیا ہے اور اس کو پسند بھی فرمایا ہے اور وہ اس کو مذہب حنبلی کے خاص امتیازات میں سے شمار کرتے ہیں، ہم اس مقام پر چنداً مسئلہ پیش کرتے ہیں۔

- ۱۔ دہشت گردی کے زمانے میں اسلحے کی فروخت کی ممانعت۔
- ۲۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ خواتین سے مصافحہ کرنا ناپسندیدہ جانتے ہیں اور میں سختی بھی کرتے ہیں یہاں تک کہ والد کے علاوہ تمام محارم کو بھی مصافحہ کرنے کی ممانعت فرماتے ہیں۔
- ۳۔ زکوٰۃ کی ادائیگی سے راہ فرار اختیار کرنے کے لئے مختلف حیلوں کو اپنانے کے باوجود حنابلہ اور مالکیہ زکوٰۃ کے سقوط کے قائل نہیں بلکہ ان کے نزدیک ایسی تمام صورتوں میں زکوٰۃ لازم ہوگی۔

سَدِّ الذَّرَائِعِ کے بیان پر مشتمل کتب حنابلہ

- ۱۔ مجموع الفتاویٰ: علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ (متوفی ۷۲۸ھ) (جلد نمبر ۲۳، صفحہ: ۲۲۱۳-۲۲۱۴)۔
- ۲۔ الفتاویٰ الکبریٰ: علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ (متوفی ۷۲۸ھ) (جلد ششم، صفحہ: ۱۸۵۳-۱۸۵۴)۔
- ۳۔ إعلام الموقعین: علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) (جلد سوم، فصل فی سَدِّ الذَّرَائِعِ)۔

۴۔ إغاثة اللہفان: علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) (فصل فی سَدِّ الذرائع، ص: ۳۷۰ تا ۳۷۵)۔

أحناف اور سَدِّ الذرائع

أحناف اصولی طور پر سَدِّ الذرائع کے اس قدر قائل نہیں مگر ان کی کُتب میں اس اصول کے مطابق استنباطات اور استدلالات ملتے ہیں، امام ابو زہرہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وكان دونهما في الأخذ به الشافعي وأبو حنيفة ولكنهما لم يرفضا
جملة ولم يعتبراه أصلا قائما بذاته بل كان داخلا في الأصول
المقررة عندهما كالقياس والاستحسان الخفي^(۱).

ترجمہ:- اور اس سَدِّ الذرائع سے استدلال کرنے میں امام شافعی رحمہ اللہ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ یہ دونوں ائمہ (امام مالک اور امام احمد بن حنبل) سے کم ہیں، مگر دونوں نے اس اصول کو بالکل ترک نہیں کیا اور انہوں نے باقاعدہ اصل کے طور پر اس کا اعتبار نہیں کیا مگر ان کے مقرر کردہ اصول جیسے قیاس اور استحسان خفی میں یہ داخل ہے۔

ہم اس بحث میں أحناف کے ہاں سَدِّ الذرائع کے اعتبار کے حوالے سے تین طرح سے بحث کریں گے۔

- ۱۔ أحناف کے ہاں مسلمہ اصولوں میں سَدِّ الذرائع سے استفادہ۔
- ۲۔ اکابر علمائے أحناف کا سَدِّ الذرائع یا اس کے مترادف لفظ استعمال کرنے کا بیان۔

۳۔ مختلف مسائل میں سَدِّ الذرائع کے اصول کے مطابق جہات کا تذکرہ۔

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: الذرائع، ص: ۲۹۳

۱۔ احناف کا قیاس کے باب میں سَدِّ الذَّرَائِع سے استفادہ

ائمہ اربعہ قیاس کے قائل ہیں مگر احناف قیاس کے استعمال میں سب سے بڑھ کر ہیں، قیاس کی درج ذیل مسئلہ پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ ان میں سَدِّ الذَّرَائِع کا ضابطہ استعمال ہوا ہے۔

مثال نمبر ۱

اصل: جمعہ کے روز بوقتِ اذان خرید و فروخت کی ممانعت۔

علت: نماز کی تیاری میں رُکاوٹ اور اس کے فوت ہونے کا باعث۔

فرع: استیجار، رہن اور نکاح وغیرہ میں مشغولیت۔

حکم: جس طرح بوقتِ اذان خرید و فروخت نمازِ جمعہ کے فوت ہو جانے کا ذریعہ بننے کی وجہ سے منع ہے اسی طرح بوقتِ اذان نکاح، رہن یا استیجار وغیرہ میں مشغولیت بھی منع ہے۔

احناف نے اس کو قیاس کے تحت ذکر کیا ہے جب کہ مالکیہ اور حنابلہ اس کو سَدِّ الذَّرَائِع کے تحت ذکر کرتے ہیں کیونکہ نکاح، رہن یا استیجار فی نفسہ جائز ہیں مگر بوقتِ اذان یہ امور سرانجام دینا نمازِ جمعہ کے فوت ہونے کا ذریعہ بنتا ہے، سو نمازِ جمعہ کے فوت ہونے کے اسباب کے خاتمے کے لئے سَدِّ الذَّرَائِع کے طور پر ایسا کرنا منع ہوگا۔

مثال نمبر ۲

اصل: ایک بھائی کی بیع پر دوسرے کی بیع اور ایک منگنی پر دوسرے کی منگنی کی

ممانعت۔

علت: دوسرے کی حق تلفی اور اس کی ایذا رسانی اور باہمی عداوت و بغض۔

فرع: اپنے بھائی کی اجرت پر لی ہوئی چیز کو خود اجرت پر لینا۔

حکم: جس طرح ایک شخص کی بیع پر دوسرے شخص کی بیع اس کی حق تلفی کے

باعث منع ہے، اسی طرح ایک شخص کی اجرت پر لی ہوئی چیز کو خود اجرت پر لینا بھی منع ہے، کیونکہ کسی چیز کا اجرت پر لینا فی نفسہ جائز ہے مگر اجرت پر لی ہوئی چیز کو اگر کوئی اور شخص اجرت پر لے لے تو اس سے پہلے اجرت پر لینے والے کی حق تلفی ہوگی، سو حق تلفی کے دروازے کو بند کرتے ہوئے سَدِّ الذَّرَائِعِ کے پیش نظر ایسا کرنا منع ہے۔

۲۔ احناف کا استحسان کے باب میں سَدِّ الذَّرَائِعِ سے استفادہ

استحسان کی تعریف میں علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۷۸۳ھ) فرماتے ہیں:

ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس.

ترجمہ:- قیاس کو چھوڑنا اور لوگوں کے زیادہ موافق چیز کو لے لینا۔

سو اس چیز کو لے لینا جو اگرچہ قیاس کے خلاف ہے مگر لوگوں کے زیادہ موافق ہے اس کو استحسان کا نام دیا گیا ہے اور اسی چیز کو مالکیہ اور حنابلہ سَدِّ الذَّرَائِعِ اور مصالحِ مرسلہ کے تحت لے کر آتے ہیں۔

امام ابو زہرہ رحمہ اللہ استحسان کی چار اقسام بیان فرماتے ہیں:

۱۔ عُرف کی بنا پر قیاس کا ترک۔

۲۔ اجماع کی بنا پر ترک۔

۳۔ مصلحت کی بنا پر ترک۔

۴۔ سہولت پہنچانے اور مشقت دُور کرنے کی بنا پر۔

استحسان کی تیسری اور چوتھی قسم سَدِّ الذَّرَائِعِ اور مصالحِ مرسلہ کا دوسرا نام ہے اس کی وضاحت ذیل کی مثال سے ہو جاتی ہے۔

استحسانِ مصلحت کی مثال

اگر اجیر مشترک کے پاس لوگوں کا سامان ہلاک ہو جائے تو اس کو چیز کے ہلاک

ہونے کی بنا پر ضامن ٹھہرایا جائے گا، ہاں اگر وہ ہلاکت ایسی قدرتی آفت کے سبب سے ہوئی جس سے بچنا ممکن نہ ہو تو ضامن نہیں ہوگا۔

یہ مثال سَدِّ الذَّرَائِعِ کے تحت بھی آسکتی ہے وہ اس طرح کہ اگر اجیر مشترک کو ایک چیز کی ہلاکت کی بنا پر ضامن نہ ٹھہرایا جائے تو وہ لوگوں کے سامان کی حفاظت نہیں کرے گا۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے سَدِّ الذَّرَائِعِ کے اس ضابطے کو اُحناف اور شوافع دونوں کا موقف قرار دیا ہے اور پھر انہوں نے ”لِلْمَوَاسِلِ حُكْمُ الْبِقَاعِدِ“ کو ثابت شدہ قاعدے میں شمار کیا اور اسی ضابطے پر سَدِّ الذَّرَائِعِ کی بنیاد ہے جیسا کہ علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے اسی عنوان سے اس موضوع پر طویل بحث کو شروع کیا ہے۔

علامہ بدرالدین عینی رحمہ اللہ کا لفظ قطع الذریعہ کا استعمال

علامہ بدرالدین عینی رحمہ اللہ (متوفی ۸۵۵ھ) صحیح بخاری کی اس حدیث:

”لَعَنَ اللَّهُ يَهُودًا اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ“ کی یوں وضاحت فرماتے ہیں:

وَمَا يَسْتَفَادُ مِنْهُ أَنْ قَوْلَهُ هَذَا مِنْ بَابِ قَطْعِ الذَّرِيعَةِ لِئَلَّا يَعْبُدَ

قُبُورَ الْجَاهِلِالِ كَمَا فَعَلَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى بِقُبُورِ أَنْبِيَائِهِمْ.^(۱)

اس حدیث سے یہ فائدہ حاصل ہوا کہ بلاشبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ذریعہ کو ختم کرنے کے باب میں سے ہے تاکہ ان کی قبر کی جاہل لوگ عبادت کرنا شروع نہ کر دیں جیسا کہ یہود اور نصاریٰ نے اپنے انبیاء کی قبور کے ساتھ کیا۔

گویا علامہ بدرالدین عینی رحمہ اللہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کو قطع الذریعہ کے باب میں سے قرار دیا جو کہ سَدِّ الذَّرَائِعِ کا مترادف ہے۔

(۱) عمدة القاری: کتاب الجنائز، باب ما یکرہ من اتخاذ المساجد علی القبور، ج: ۸، ص: ۱۳۶

ملا علی قاریؒ کا سند الذرائع کے اہم ضابطوں کو فقہ حنفی کے موافق قرار دینا حضرت ابو حمید ساعدی کی مروی حدیث جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن اللتیبہ کو عامل بنا کر بھیجا اور واپسی پر انہوں نے مال کے دو ڈھیر دیئے اور کہا یہ زکوٰۃ کی رقم ہے اور یہ میرے ہدایا ہیں، اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ ارشاد فرمایا، اس خطبے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا: وہ اپنی ماں یا باپ کے گھر کیوں نہیں بیٹھ جاتا، پھر وہ دیکھئے کہ ان کی طرف کوئی تحفہ آتا ہے یا نہیں؟

عن أبي حميد الساعدي قال: استعمل النبي صلى الله عليه وسلم رجلا من الأزد يقال له ابن اللتبية على الصدقة، فلما قدم قال: هذا لكم وهذا أهدي لي قال: فجلس في بيت أبيه أو بيت أمه فينظر يهدي له أم لا؟^(۱)

صاحب ”مشکوٰۃ“ اس حدیث کے اس حصے پر امام خطابی رحمہ اللہ کا یہ استدلال بھی نقل کرتے ہیں:

ان كل امر يُعذَّر به إلى محذور فهو محذور.^(۲)

ترجمہ:- بلاشبہ ہر امر جو کسی ناجائز کا ذریعہ بنے وہ بھی ناجائز ہے۔

مشہور حنفی محدث و فقیہ ملا علی قاریؒ، امام خطابی رحمہما اللہ کے اس بیان کردہ ضابطے کے بارے میں فرماتے ہیں:

فهو موافق لمذهبنا ومذهب الشافعي لأن من القواعد المقررة

(۱) صحیح بخاری: کتاب الہبۃ، باب من لم یقبل الہدیۃ لعلہ، ج: ۳، ص: ۱۵۹، رقم الحدیث: ۲۵۹۶

(۲) مشکوٰۃ المصابیح: کتاب الزکاۃ الفصل الاول، ج: ۱، ص: ۵۵۸

أَنَّ لِلْوَسَائِلِ حُكْمَ الْمَقَاصِدِ، فَوَسِيلَةُ الطَّاعَةِ طَاعَةٌ وَوَسِيلَةُ
الْمَعْصِيَةِ مَعْصِيَةٌ۔^(۱)

ترجمہ:- سو یہ ہمارے مذہب اور امام شافعیؒ کے مذہب کے موافق
ہے، کیونکہ ثابت شدہ قواعد میں سے ایک یہ ہے کہ وسائل کے لئے
بھی مقاصد کا حکم ہی ہے، سو طاعت کا وسیلہ طاعت ہے اور معصیت
کا وسیلہ معصیت و نافرمانی ہے۔

شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ کا سَدِّ الذَّرَائِعِ کے ضابطے سے استدلال
شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ (متوفی ۱۰۵۲ھ) حدیث کی شرح میں
فرماتے ہیں:

دلیل است بر آنکہ ہر کار یکہ وسیلہ کردہ شود وسیلہ خود ہوئے بسوئے
امرے حکم پس دے حرام است زیرا کہ وسائل را حکم مقاصد است
پس ہر چہ وسیلہ امر حرام است آن نیز حرام و ازیں جہت آمدہ است
کہ ہر قرضے کے بان منفعتے حاصل شود یہاں است۔^(۲)
ترجمہ:- یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ہر وہ کام جو حرام کام کا وسیلہ ہو وہ
بھی حرام ہے کیونکہ وسائل کے لئے مقاصد کا حکم ہوتا ہے، سو ہر وہ
چیز جو حرام کا وسیلہ ہے وہ بھی حرام ہے، اور اسی جہت سے یہ ضابطہ بھی
ہے کہ ہر قرض جو نفع کا سبب ہو وہ سود ہے۔

علامہ آلوسیؒ کا سَدُّ أَلْبَابِ کے لفظ کا استعمال

علامہ سید محمود آلوسی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۷۰ھ) آیت کی تفسیر کرتے ہوئے

فرماتے ہیں:

(۱) مرقاة المفاتیح: کتاب الزکاة، الفصل الأول، ج: ۴، ص: ۱۲۷۰

(۲) أشعة اللباعات: کتاب الزکاة، الفصل الأول، ج: ۲، ص: ۹۰

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا
وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝ (البقرة)

نہی المؤمنون سدا للباب وقطعا لللسنة وإبعادا عن المشابهة۔^(۱)
ترجمہ:- مؤمنوں کو (اس لفظ راعنا کے استعمال سے) روک دیا گیا
دروازے کو بند کرنے، زبانوں کو بند کرنے اور (یہودی کی) مشابہت
سے دُور کرنے کے لئے۔

گویا وہ لفظ جس کو یہود غلط معنی میں استعمال کرتے ہیں اور مسلمان درست معنی
میں ہی استعمال کرتے تھے اللہ تعالیٰ نے سدا الذرائع کے طور پر مؤمنوں کو بھی اس لفظ کے
استعمال کرنے سے روک دیا، علامہ آلوسی رحمہ اللہ اس کے لئے سدا للباب کا لفظ استعمال
کرتے ہیں جو کہ سدا الذرائع کا مترادف لفظ ہے۔

شیخ الحدیث مولانا زکریا کاندھلویؒ کا سدا الذرائع کے لفظ کا استعمال
حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے حوالے سے موطا امام مالک میں
روایت ہے:

كَانَ يَنْهَى عَنِ الْقِبْلَةِ وَالْبَاشِرَةِ لِلصَّائِمِ.

ترجمہ:- روزہ دار کو بوسہ اور مباشرت سے منع کرتے تھے۔

اس حدیث کی شرح میں شیخ الحدیث مولانا زکریا کاندھلوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وذلك يحتمل أن يكون لأنه يري كراهتهما للصائم أو ينهى
سدا للذريعة۔^(۲)

ترجمہ:- اور یہ ممانعت اس چیز کا احتمال رکھتی ہے کہ وہ روزہ دار کے

(۱) روح المعانی: سورة البقرة آیت نمبر ۱۰۳ کے تحت، ج: ۱، ص: ۳۴۸

(۲) أوجز المسالك: كتاب الصيام، باب ما جاء في التشديد في القبلة للصائم، ج: ۵، ص: ۷۲

لئے دونوں کاموں کی کراہت کا عقیدہ رکھتے تھے یا سَدِّ ذَرِیعَہ کے اعتبار سے منع کرتے تھے۔

اس میں بڑے واضح انداز میں حضرت شیخ الحدیث رحمہ اللہ نے سَدِّ الذَرِیعَہ کے الفاظ استعمال کئے ہیں اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے فرمان کی توجیہ اس ضابطے کے تحت کی ہے۔

۳۔ مختلف مسائل میں سَدِّ الذَرِیعَہ کے تحت اُصول کے مطابق توجیہات کا تذکرہ سَدِّ الذَرِیعَہ میں بنیادی طور پر فتنہ و فساد کی طرف جانے والے راستوں کو بند کرنا ہوتا ہے اس حوالے سے قرآن و سنت نے بہت سے احکامات بیان کئے ہیں، احناف نے بھی ایسے بہت سے احکامات اور اس کی توجیہات سَدِّ الذَرِیعَہ کے اُصول کے مطابق کی ہیں۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔

احناف کے ہاں کتابیہ سے نکاح کی ممانعت

جب حضرت حذیفہ بن یمان رضی اللہ عنہ نے مدائن میں ایک یہودی خاتون سے شادی کی تو عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے انہیں اس بیوی کو چھوڑنے کا حکم دیا، اس پر انہوں نے پوچھا کہ کیا ایسا کرنا حرام ہے؟ تو اس پر آپؐ نے فرمایا: میرا خط نیچے رکھنے سے پہلے اس کو چھوڑ دو! کیونکہ مجھے خوف ہے کہ مسلمان بھی آپ کی پیروی کریں گے سو وہ اہل ذمہ کی خواتین کو ان کے جمال کی وجہ سے ترجیح دیں گے اور یہ بات مسلمان خواتین کے لئے فتنے کے اعتبار سے کافی ہے۔

اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وہ نأخذ لا نراه حراما ولكننا نرى أن يختار عليهن نساء

المسلمين وهو قول أبي حنيفة رحمه الله.

ترجمہ:- اور اسی چیز کو ہم نے اختیار کیا ہے ہم اس کو حرام قرار نہیں

دیتے مگر مسلمان خواتین کو ان پر ترجیح دینی چاہئے اور یہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔

اس موقف کی بنیاد بھی سَدِّ الذَّرَائِعِ ہے مگر اس کو حرام قرار نہیں دیا گیا اور ویسے بھی اس پر حکم کو سَدِّ الذَّرَائِعِ کے تحت حرام قرار دینا ضروری نہیں اور جو چیزیں حرام قرار دی جاتی ہیں ان کی حرمت بھی ظنی ہوتی ہے۔

ابتدا میں شراب کے برتنوں کو توڑنے کا حکم

علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ (متوفی ۳۷۰ھ) غیر شادی شدہ زانی کو کوڑے مارنے کے ساتھ جلا وطنی کی وجہ تحریر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس جلا وطنی کو اس لئے مناسب سمجھا گیا کہ وہ لوگ زمانہ جاہلیت کی بُری عادتوں سے تازہ تازہ الگ ہوئے تھے اس لئے ان کی عادت کو ختم کرنے کے لئے ایک سال جلا وطنی کا فیصلہ فرمایا گیا، جس طرح شراب کی حرمت کے ابتدائی زمانے میں شراب کے مشکوں اور برتنوں کو بھی توڑنے کا حکم دیا گیا:

لأنه أبلغ في الزجر وأحرى بقطع العادة.^(۱)

ترجمہ:- کیونکہ یہ زجر و توبیخ میں بلیغ تر اور عادت کو ختم کرنے کے لئے لائق تر ہے۔

اس مقام پر امام ابوبکر جصاص رحمہ اللہ نے ان احکامات کی توجیہ سَدِّ الذَّرَائِعِ کے مفہوم کے مطابق کی ہے تاکہ بُرائی کا راستہ ختم کر دیا جائے۔

جوان خواتین کو چہرہ چھپانے کا حکم

علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ (متوفی ۳۷۰ھ) فرماتے ہیں کہ:

(۱) أحكام القرآن: سورة النور، آیت نمبر ۲ کے تحت، ج: ۵ ص: ۹۶

اس آیت ”يُكَذِّبُونَ عَلَيْهِمْ مِنَ جَلَالِهِمْ“ (الأحزاب: ۵۹) میں دلیل ہے کہ جو ان عورتوں کو اجنبیوں سے اپنا چہرہ چھپانا چاہئے، لئلا يطمع أهل الريب فدهن۔^(۱)

تاکہ آوارہ لوگوں کے دلوں میں ان کے بارے میں بُری خواہش پیدا نہ ہو، یہاں پر بھی سَدِّ الذرائع کے مفہوم کے مطابق آیت کی تشریح کی گئی ہے۔

آفیسرز اور ججز کے لئے تحفے رشوت کے مترادف ہیں

علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۸۳۷ھ) فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ آپس میں تحفے دو اور باہم محبت رکھو، لیکن یہ فرمان عام لوگوں کے حق میں ہے جو لوگ قاضی اور والی مقرر ہوتے ہیں ان پر تحفے قبول کرنے سے احتراز ہے خاص طور پر ان لوگوں سے جو یہ منصب سنبھالنے سے پہلے ہدیئے اور تحفے نہیں دیا کرتے تھے اور آخر میں فرماتے ہیں:

وهو نوع من الرشوة.^(۲)

ترجمہ:- اور یہ تحفے رشوت کی قسم ہے۔

یہ بھی سَدِّ الذرائع کے طور پر ہے اور ہدیہ کے نام پر رشوت کو روک کر رشوت ختم کرنے کا اہم ضابطہ دیا گیا ہے جیسا کہ اس بحث میں علامہ سرخسی رحمہ اللہ نے احادیث کا تذکرہ کیا ہے۔

عورت کو اکیلے سفر کرنے کی ممانعت

علامہ سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عورت کو عدت کے دوران اور محرم نہ ہونے کی وجہ سے سفر حج سے منع کر دیا گیا کیونکہ:

المرأة عرضة للفتنة وباجتماع النساء تزداد الفتنة ولا ترتفع إنما

(۱) أحكام القرآن: سورة الأحزاب آیت نمبر ۵۹ کے تحت، ج: ۵، ص: ۲۳۵

(۲) المبسوط للسرخسی: کتاب ادب القاضی، ج: ۱۶، ص: ۸۲

ترفع بحافظ يحفظها ولا يطبع فيها وذلك المحرم^(۱)

ترجمہ:- عورت فتنے کا محل ہے اور عورتوں کے زیادہ ہونے سے فتنہ بڑھے گا اور ختم نہ ہوگا اور یہ فتنہ صرف محافظ کی وجہ سے ہی اٹھ سکتا ہے جو صرف حفاظت کرتا ہے اور خود ان میں خواہش نہیں رکھتا اور وہ محرم ہی ہو سکتا ہے۔

علامہ سرخسی رحمہ اللہ دیگر خواتین کے ساتھ سفر کرنے کی اجازت نہیں دیتے اور اس کی وجہ سدا الذرائع کے اصول کے مطابق فتنے سے محفوظ رہنا بیان کرتے ہیں۔

خواتین کو زیارتِ قبور کی ممانعت

علامہ بدرالدین عینی رحمہ اللہ (متوفی ۸۵۵ھ) زیارتِ قبور والی حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں:

وحاصل الكلام من هذا كله ان زيارة القبور مكروهة للنساء بل حرام في هذا الزمان ولا سيما لساء مصر لأن خروجهن على وجه فيه الفساد والفتنة^(۲)

ترجمہ:- اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ قبور کی زیارت خواتین کے لئے مکروہ ہے بلکہ اس زمانے میں حرام ہے اور بالخصوص مصر کی خواتین (کے لئے) کیونکہ ان کا باہر نکلنا فساد اور فتنے کی وجہ سے ہوتا ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ (متوفی ۶۷۶ھ) فرماتے ہیں کہ کوئی فقہاء (أحناف) کا

موقف یہ ہے:

(۱) المبسوط للسرخسی: کتاب المناسک، باب المحصر، ج: ۳، ص: ۱۱۱

(۲) عمدة القاری شرح صحیح البخاری: کتاب الجنائز، باب زیارة القبور، ج: ۸، ص: ۷۰

وقال الكوفيين: لا يسلم الرجال على النساء إذا لم يكن
فيهن محرم. ^(۱)

ترجمہ:- جب عورتوں میں کوئی محرم نہ ہو تو مرد عورتوں کو سلام نہ کریں۔
اُحناف کی یہ بات بھی سُنَد الذرائع کے اُصول کے مطابق ہے کیونکہ ایسا کرنے
سے فتنہ و فساد پھیلنے کا خدشہ ہو سکتا ہے۔

چست اور باریک لباس پہننے والی عورت کو دیکھنے کی ممانعت
علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں کہ اگر عورت نے
اتنا چست لباس پہنا ہو کہ وہ اس کے جسم کی ساخت کو ظاہر کرتا ہو، یا اتنا باریک کہ اس سے
جسم کی ساخت ظاہر ہوتی ہو تو اس صورت میں اس کے اس جسم کی طرف دیکھنا جائز نہیں بلکہ
اپنی نگاہیں نیچے جھکانی چاہئیں۔
اس کی بنیاد بھی سُنَد الذرائع ہے کہ ایسی صورت میں عورت کی طرف دیکھنا زیادہ
فتنہ کا سبب بن سکتا ہے۔

صالحہ عورت کو فاجرہ کے سامنے بے پردہ ہونے کی ممانعت
علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں کہ:
صالحہ عورت کو چاہئے کہ اس کی طرف فاجرہ عورت نہ دیکھے کیونکہ وہ اس نیک
خاتون کے حُسن کا آدمیوں کے سامنے چرچا کرے گی، سونیک عورت کو ایسی فاحشہ عورت
کے سامنے اپنی اوڑھنی اور چادر کو بھی نہ اتارنا چاہئے:

ولا تنبغي للمرأة الصالحة أن تنظر إليها المرأة الفاجرة لأنها
تصفها عند الرجال، فلا تضع جلبابها ولا خمارها. ^(۲)

(۱) المتناجج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: كتاب السلام، باب استحباب السلام على
الصبيان، ج: ۱۴ ص: ۱۴۹

(۲) رد المحتار على الدر المختار: كتاب الحظر والإباحة، فصل في النظر والمش، ج: ۶ ص: ۳۷۱

اس بات کی بنیاد انتہائی لطیف ترین سَد الذرائع پر ہے مگر انہوں نے اس اصطلاح (سَد الذرائع) کا نام ذکر نہیں کیا۔

مطلقہ عورت کا وارث ہونا

اس مسئلے کی بنیاد بھی سَد الذرائع پر ہے مگر احناف اسے اس عنوان کے تحت ذکر نہیں کرتے۔ جو شخص اپنی بیوی کو اپنی میراث سے محروم کرنے کے لئے مرض الموت میں طلاق دے تو اس کو میراث میں سے حصہ دیا جائے گا تاکہ یہ طلاق اس کی میراث سے محرومی کا ذریعہ نہ بنے، حالانکہ اصولی طور پر طلاق کے بعد بیوی کو میراث میں حصہ نہیں ملنا چاہئے:

وَإِذَا طَلَّقَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ فِي مَرَضٍ مَوْتَهُ طَلَقًا بَائِنًا فَمَاتَ وَهِيَ فِي الْعِدَّةِ وَرَثَتَهُ. ^(۱)

وَالْأَصْلُ فِيهِ أَنَّ مَنْ أَبَانَ امْرَأَتَهُ فِي مَرَضٍ مَوْتَهُ بِغَيْرِ رِضَاهَا وَهِيَ مِنْ تَرْتُهُ ثُمَّ مَاتَ عَنْهَا وَهِيَ فِي الْعِدَّةِ وَرَثَتَهُ. ^(۲)

شوافع اور سَد الذرائع

شوافع بھی اصولی طور پر سَد الذرائع کے قائل نہیں مگر احناف کی طرح ان کی کتب میں بھی اس اصول سے استفادے کا ذکر موجود ہے، چنانچہ امام ابو زہرہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وَأَمَّا كُتُبُ الْمَذَاهِبِ الْأُخْرَى فَإِنَّمَا لَهَا تَذَكُّرُهَا بِهَذَا الْعَنْوَانِ وَلَكِنْ مَا يَشْمَلُ عَلَيْهِ هَذَا الْبَابُ مَقْرَرٌ فِي الْفَقْهِ الْحَنْفِيِّ وَالشَّافِعِيِّ. ^(۳)
ترجمہ:- اور دیگر مذاہب کی کتب میں سَد الذرائع کے عنوان کے

(۱) ہدایہ: کتاب الطلاق، باب طلاق المریض، ج: ۲، ص: ۴۰۲

(۲) العناية شرح الهدایہ: کتاب الطلاق، باب طلاق المریض، ج: ۴، ص: ۱۳۵

(۳) أصول الفقه: الذرائع، ص: ۲۸۷

تحت تذکرہ نہیں ہے مگر یہ باب جس مفہوم پر مشتمل ہے وہ فقہ حنفی اور شافعی میں ثابت ہے۔

شوافع کے ہاں مسلمہ اصول میں سَدِّ الذَّرَائِع سے استفادہ

شوافع قیاس میں اس اصول سے استفادہ کرتے ہیں۔ شوافع نے قیاس کی اُمثَلہ میں سَدِّ الذَّرَائِع کے اصول کو اپنایا ہے چند ایک اُمثَلہ درج ذیل ہیں:

قلیل نبیز کو قلیل خمر پر قیاس کرتے ہوئے حرام قرار دینا۔

شوافع کے ہاں قلیل نبیز اگرچہ وہ مسکر نہ ہو قلیل خمر کی حرمت پر قیاس کرتے ہوئے حرام ہے۔

امام غزالی رحمہ اللہ (متوفی ۵۰۵ھ) اس کی وجہ یوں تحریر کرتے ہیں:

إن قليل النبيذ وإن لم يسكر حرام قياساً على قليل الخمر
وتعليلنا قليل الخمر بأن ذلك منه يدعو إلى كثيره^(۱)
یہ (نبیز کی کم مقدار) کثیر کی طرف دعوت دیتی ہے۔

یہ قیاس سَدِّ الذَّرَائِع کے اصول کے عین مطابق ہے اور اس کے بعد امام غزالی رحمہ اللہ نے جو مثال دی ہے وہ بھی سَدِّ الذَّرَائِع کی ہے:

إذا الخلوة لها كانت داعية إلى الزنا حزمها الشرع كتحریم
الزنا^(۲)

ترجمہ:- خلوت جب کہ وہ زنا کی طرف لے جانے والی ہو شریعت نے اس کو زنا کی طرح حرام قرار دیا۔

گویا امام غزالی رحمہ اللہ نے قلیل نبیز کو قلیل خمر پر قیاس کرتے ہوئے حرام قرار دینے کی مناسبت سے خلوت والی مثال کا تذکرہ کیا، شوافع نے یہ مثال قیاس کے باب میں ذکر کی ہے اور قلیل نبیز کو حرام قرار دیا ہے، جب کہ سَدِّ الذَّرَائِع کے اصول کے پیش نظر اگر

غور کیا جائے تو یہی حکم ثابت ہوتا ہے، فرق صرف یہ ہے کہ شوافع نے اس حرمت کا حکم بیان کرتے ہوئے سَدِّ الذَّرَائِع کی اصطلاح استعمال نہیں کی۔

زخمی ہونے کی حالت کو حلتِ غضب میں فیصلہ نہ کرنے پر قیاس کرنا امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ قاضی حالتِ غضب میں فیصلہ نہ کرے اور اس ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ غصہ انسان کے عقل و شعور پر اثر انداز ہوتا ہے، جس کی وجہ سے قاضی درست فیصلہ نہیں کر پاتا اور عقل و شعور کے متاثر ہونے کی علت، پیاس، اور زیادہ زخمی ہونے کی حالت میں بھی پائی جاتی ہے، اس لئے حالتِ غضب پر قیاس کرتے ہوئے ان حالتوں میں بھی فیصلہ نہیں کرنا چاہئے۔

شوافع نے اس بات کو قیاس کے باب میں ذکر کیا ہے اور قیاس کی بنیاد پر پیاس اور زخمی حالت میں فیصلہ نہ کرنے کا حکم لگایا ہے اور یہی حکم سَدِّ الذَّرَائِع کے اُصول کے تحت بھی ثابت ہے کہ ان حالات میں فیصلہ کرنے سے ظلم کا دروازہ کھل سکتا ہے، سَدِّ الذَّرَائِع کے اُصول کے پیش نظر ظلم کے اس دروازے کو بند کر دیا گیا، فرق صرف یہ ہے کہ شوافع نے مذکورہ حکم کو ثابت کرنے کے لئے سَدِّ الذَّرَائِع کی اصطلاح کو استعمال نہیں کیا۔

ایک جان کے بدلے جماعت کے قتل پر اعضاء کے قتل کو قیاس کرنا

امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص کے قتل کے بدلے قاتلین کے گروہ کو قتل کیا جائے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس گروہ کو زندہ چھوڑ دیا جائے تو معاشرے میں لوگوں کی حفاظت ناممکن ہو جائے گی، اس طرح اگر کوئی گروہ مل کر کسی شخص کے کسی عضو کو تلف کر دے تو اس صورت میں تمام گروہ کے اعضاء کو تلف کیا جائے گا، امام غزالی رحمہ اللہ نے اطراف کے تلف کو ایک نفس کے قتل پر قیاس کرتے ہوئے یہ حکم لگایا ہے کہ کسی شخص کے اطراف کو تلف کرنے پر بھی پورے گروہ کے اطراف کو تلف کیا جائے گا تاکہ انسانی جانوں اور انسانی اعضاء کو تلف ہونے سے بچایا جاسکے۔

اور یہ حکم سد الذرائع کے اُصول کے تحت ثابت ہوتا ہے وہ اس طرح کہ اگر گروہ کے اطراف کو قصاص میں نہ کانا جائے تو اس سے کئی لوگوں کی جانیں اور ان کے اعضاء کے تلف کرنے کا دروازہ کھل سکتا ہے، لہذا سد الذرائع کے اس اُصول کے پیش نظر اس گروہ کے اعضاء کو قصاصاً کاٹنے کا حکم دیا گیا، فرق صرف یہ ہے کہ شوافع نے یہی حکم ثابت کیا مگر سد الذرائع کی اصطلاح کو استعمال نہیں کیا۔

اکابر شوافع کے ہاں سد الذرائع یا اس کے مترادف کا استعمال متقدمین شوافع کے ہاں سد الذرائع کے لفظ کا استعمال نہیں ہوا مگر ان کے متاخرین علماء نے اس لفظ یا اس کے مترادف لفظ کو استعمال کیا ہے۔

امام نوویؒ کے ہاں سد الباب کے لفظ کا استعمال

امام نووی رحمہ اللہ (متوفی ۶۷۶ھ) فرماتے ہیں:

وبأن النظر مقلعة الفتنة وهو محرك للشهوة فاللائق بمحاسن الشرع سد الباب فيه. ^(۱)

ترجمہ:- اور نظر فتنے کا محل ہے اور وہ شہوت کی محرک ہے سو شریعت کے محاسن کا تقاضا اس (اٹھنے والی بُری نظر) کا دروازہ بند کرنا ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ نے نظر کی ممانعت کو سد الباب سے تعبیر کیا ہے جو کہ سد الذرائع کا متبادل لفظ ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ کے ہاں سد الذرائع کے لفظ کا استعمال

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ (متوفی ۸۵۲ھ) نے مختلف مقامات پر اس لفظ کو

استعمال کیا ہے۔

۱۔ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ ”لا عدوی ولا طیوة“ اور ”لر من المجلوم“ والی احادیث میں تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

وأما الأمر بالفرار من المجلوم فمن سد الذرائع^(۱).

ترجمہ:- اور مجذوم سے دُور رہنے کا حکم سَدِّ الذرائع کے باب میں

سے ہے۔

اگر کوئی شخص مجذوم کے قریب جاتا ہے تو جذام کا مرض اس کو مجذوم سے منتقل نہیں ہوتا بلکہ اگر ایسا ہو بھی تو تقدیر الہی سے ہوتا ہے، اس کے باوجود مجذوم سے دُور رہنے کا حکم سَدِّ الذرائع کے پیش نظر ہے۔

۲۔ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے تصاویر کی حرمت والی حدیث کی تشریح میں سَدِّ الذرائع کی اصطلاح کو استعمال کیا ہے:

فحذّر النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن مثل ذلك سدا للذریعة المؤدیة إلى ذلك.^(۲)

ترجمہ:- سونبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح کی چیزوں سے سَدِّ الذرائع کے طور پر ڈرایا ہے جو ان تصاویر کی عبادت تک پہنچانے والا ہو۔

۳۔ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ تلوار کو ننگا رکھنے کی ممانعت والی حدیث کی تشریح میں فرماتے ہیں:

وتحریم تعاطی الأسباب المفضیة إلى أذیتہ بكل وجه وفيه حجة للقول بسد الذرائع.^(۳)

(۱) شرح منجبة الفكر: مختلف الحديث، ص: ۷۵، ۷۶

(۲) فتح الباری: کتاب الصلاة، باب هل تنبش قبور مشرک الجاهلیة، ج: ۱، ص: ۵۲۵

(۳) فتح الباری: کتاب الفتن، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: من حمل علينا السلاح، ج: ۱۳، ص: ۲۶

ترجمہ:- اور ایسے اسباب اختیار کرنے کو حرام قرار دینا جو کسی بھی طرح کی اذیت کا باعث ہوں اور اس میں سد الذرائع کے قول کی محنت کا بیان ہے۔

ان تمام مقامات پر حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے بڑی صراحت کے ساتھ سد الذرائع کا لفظ استعمال کیا ہے۔

علامہ جلال الدین محلی کے ہاں حسم الباب کے لفظ کا استعمال علامہ جلال الدین محلی رحمہ اللہ (متوفی ۸۶۳ھ) عورتوں کے بناؤ سنگھار کی ممانعت والی آیت کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ اگر فتنے کا اندیشہ ہو تو اجنبی عورت کے منہ اور ہتھیلیوں کی طرف دیکھنا جائز نہیں بلکہ حرام ہے، اس کی وجہ علامہ جلال الدین محلی رحمہ اللہ حسم الباب کے الفاظ کے ساتھ فرماتے ہیں جو کہ سد الذرائع کا ہم معنی ہیں۔^(۱)

مختلف مسائل کی سد الذرائع کے اصول کے مطابق توجیہات
شوافع کے ہاں بہت سے ایسے مسائل کا تذکرہ ہے جس میں انہوں نے سد الذرائع کے اصول کے مطابق ان کی توجیہات کی ہیں۔ ہم ذیل میں چند مسائل کا تذکرہ کرتے ہیں۔

فتنے کے خوف کے سبب عورت کا بلند آواز سے تلبیہ پڑھنے کی ممانعت
امام شافعی رحمہ اللہ (متوفی ۲۰۴ھ) فرماتے ہیں:

فكان النساء مأمورات بالاستتر فإن لا يسمع صوت المرأة
أحد أولى بها واستر لها فلا ترفع المرأة صوتها بالتلبية
وتسمع نفسها.^(۲)

(۱) جلالین: ص: ۲۹۷، طبع: تدیکی کتب خانہ

(۲) الأئمہ: کتاب الحج، باب رفع الصوت بالتلبية، ج: ۲، ص: ۱۷۰

ترجمہ:- سو خواتین کو ستر کا حکم ہے کہ کسی شخص کا عورت کی آواز کو نہ سنا
ان خواتین کے حق میں ستر اور زیادہ ستر کا باعث ہے، سو عورت اپنی
آواز تلبیہ کے وقت بلند نہ کرے اور صرف اپنے آپ کو سنائے۔
عورت کو فتنے سے محفوظ رکھنے کے لئے سَدِّ الذَّرَائِعِ کے اُصول کے پیش نظر اس
کو بلند آواز سے تلبیہ کہنے سے روک دیا گیا۔

بغیر ضرورت اُمر کی طرف دیکھنے کی ممانعت

علامہ ابواسحاق شیرازی رحمہ اللہ (متوفی ۷۴۷ھ) فرماتے ہیں:
ولا يجوز النظر إلى الأُمرد من غير حاجة لأنه يخاف الاقتتان به
كما يخاف الاقتتان بالمرأة^(۱)
ترجمہ:- اور اُمر (بے ریش لڑکے) کو بغیر ضرورت دیکھنا جائز نہیں
ہے کیونکہ اس (دیکھنے) سے عورت کی طرح فتنے میں مبتلا ہو جانے کا
اندیشہ ہوتا ہے۔

اُمر کی طرف نہ دیکھنے کا حکم بھی سَدِّ الذَّرَائِعِ کے پیش نظر ہے تاکہ اسے دیکھنے
والے فتنے میں مبتلا نہ ہو جائیں، یہاں بھی شوافع نے یہ حکم سَدِّ الذَّرَائِعِ کے اُصول کے
مطابق بیان کیا ہے مگر سَدِّ الذَّرَائِعِ کے لفظ کو استعمال نہیں کیا۔

اجنبی عورت کے جسم کو چھونے کی حرمت

امام نووی رحمہ اللہ (متوفی ۷۶۷ھ) فرماتے ہیں:

حرم النظر حرم المس بطريق الأولى لأنه أبلغ لذّة^(۲)
ترجمہ:- اگر اجنبی عورت کو دیکھنا حرام ہے تو اسے مس کرنا بدرجہ اولیٰ
حرام ہے کیونکہ اسے چھونا بہت زیادہ لذت کا باعث ہے۔

(۱) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی: کتاب النکاح، ج: ۲، ص: ۳۲۵

(۲) روضة الطالبین: کتاب النکاح الفصل الثالث فی أحكام النظر، ج: ۷، ص: ۲۷

اجنبی عورت کو مس کرنے کی ممانعت سَدِّ الذَّرَائِعِ کے پیش نظر ہے تاکہ کوئی شخص کسی قسم کے فتنے میں مبتلا نہ ہو، یہ حکم بھی سَدِّ الذَّرَائِعِ کی بنا پر ہے مگر شوافع نے اس اصطلاح کو استعمال نہیں کیا۔

دستک کے وقت عورت کو سخت آواز سے جواب دینے کا حکم
امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وَإِذَا قَرَعَ بِأُهَا فَيَنْبَغِي أَنْ لَا تُجِيبَ بِصَوْتٍ رَخِيمٍ بَلْ تَغْلِظْ صَوْتَهَا. ^(۱)

ترجمہ:- اور جب کوئی شخص عورت کے دروازے پر دستک دے تو وہ نرم آواز سے جواب نہ دے بلکہ سخت آواز سے جواب دے۔

عورت کا سخت آواز سے دستک دینے والے شخص کو جواب دینا سَدِّ الذَّرَائِعِ کے اصول کے پیش نظر ہے تاکہ کسی قسم کا فتنہ پیدا نہ ہو، یہ حکم بھی سَدِّ الذَّرَائِعِ کی بنا پر ہے مگر شوافع نے اس اصطلاح کو استعمال نہیں کیا۔

حالتِ فتنہ میں عورت کے چہرے اور ہتھیلیوں کو دیکھنے کی ممانعت
امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

نَظَرُ الرَّجُلِ إِلَى الْمَرْأَةِ فَيَحْرُمُ نَظْرُهُ إِلَى عَوْرَتِهَا مُطْلَقًا وَإِلَى وَجْهِهَا وَكَفْيِهَا إِنْ خَافَ فِتْنَةً. ^(۲)

ترجمہ:- آدمی کو عورت کی پوشیدہ چیزوں کی طرف دیکھنا حرام ہے اور اس کے چہرے اور ہتھیلیوں کی طرف بھی حالتِ فتنہ میں دیکھنا حرام ہے۔

(۱) روضة الطالبين: كتاب النكاح الفصل الثالث في أحكام النظر، ج: ۷، ص: ۲۱

(۲) روضة الطالبين: كتاب النكاح الفصل الثالث في أحكام النظر، ج: ۷، ص: ۲۷

آدمی کا عورت کے چہرے اور ہتھیلیوں کو حالتِ فتنہ میں دیکھنا سَدِّ الذَّرَائِعِ کے پیشِ نظر منع ہے تاکہ فتنے کا دروازہ بند کیا جائے، اس مقام پر بھی شوافع نے سَدِّ الذَّرَائِعِ کی اصطلاح استعمال نہیں کی۔

مسلمان خواتین کو کافر خواتین سے بے پردگی کی ممانعت

علامہ جلال الدین محلی رحمہ اللہ (متوفی ۸۶۳ھ) فرماتے ہیں:

فلا يجوز للمسلمات الكشف لهن۔^(۱)

ترجمہ:- سو مسلمان خواتین کے لئے ان کافر خواتین کے سامنے ستر کھولنا جائز نہیں۔

سَدِّ الذَّرَائِعِ کی بنیاد پر مسلمان خواتین کو کافر خواتین کے سامنے ستر نہ کھولنے کا حکم دیا گیا تاکہ وہ فتنہ و شر سے محفوظ ہو سکیں، یہاں پر بھی یہ حکم سَدِّ الذَّرَائِعِ کے اُصول کے مطابق ہے مگر شوافع نے اس اصطلاح کو بیان نہیں کیا۔

نتائج بحث

- ۱۔ مالکیہ اور حنابلہ نے سَدِّ الذَّرَائِعِ سے باقاعدہ صراحۃً استفادہ کیا ہے۔
- ۲۔ مالکیہ اس اصطلاح کے موجد اور اس مصدر سے سب سے زیادہ استفادہ کرنے والے ہیں۔
- ۳۔ احناف اور شوافع کے بعض اکابر نے سَدِّ الذَّرَائِعِ یا اس مترادف اصطلاح کو بھی استعمال کیا ہے اور اس بنا پر استدلالات بھی کئے ہیں۔
- ۴۔ اکثر احناف اور شوافع اس مصدر سے براہِ راست استفادہ کے بجائے دیگر عنوانات کے تحت استفادہ کرتے ہیں۔
- ۵۔ احناف اور شوافع بہت سے احکامات شریعت کی توجیہات سَدِّ الذَّرَائِعِ کے اُصول کے مطابق کرتے ہیں۔

(۱) جلالین: ص: ۲۹۷، طبع: قدیمی کتب خانہ

شرائع من قبلنا

اللہ تعالیٰ نے ابتدائے آفرینش سے ہی انبیاء و رسل کا سلسلہ قائم فرمایا تاکہ انسان کو خدا کی مرضیات کا علم ہوتا رہے اور وہ ان کے مطابق اپنی زندگی گزارے، یہ مبارک سلسلہ حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک رہا، ہر نبی نے اپنی قوم کو خدائی احکام و ہدایات پہنچائیں اور پوری جتن کے ساتھ پہنچائیں، کسی نے بھی ذرہ برابر سستی نہیں برتی، سارے انبیاء کے ادیان اپنے اپنے زمانے میں حق اور واجب الاتباع تھے اور انہی پر آخرت کی کامیابی ملتی تھی، لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد تمام انبیاء کی شریعتیں منسوخ ہو گئیں اور آخرت کی کامیابی صرف دین اسلام میں منحصر ہو گئی، اب اگر کوئی سابقہ شریعت پر عمل کرتا ہے تو وہ عند اللہ مردود ہے، یہاں ہمیں شریعت سابقہ پر کوئی تفصیلی گفتگو نہیں کرنی ہے اور نہ ہی اس پر بحث کرنا ہے کہ بعثت سے پہلے آیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کسی شریعت کے متبع بھی تھے یا نہیں؟ تھے تو کس شریعت کے تھے؟ کسی خاص شریعت کے، یا لا علی التعیین کسی ایک یا تمام شریعتوں کے؟ کیونکہ بظاہر یہ بحث نہ ہی فی نفسہ مفید معلوم ہوتی ہے اور نہ ہی یہ ہمارا موضوع ہے، ہم ذیل میں سابقہ شریعت کے جس پہلو سے بحث کرنا چاہتے ہیں تجزیہ و تحقیق کے بعد اس کی جملہ چار شقیں نکلتی ہیں، تین ان میں متفق علیہ ہیں اور ایک مختلف فیہ و نزاعی، ان کی تفصیلات میں جانے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اولاً شریعت سابقہ کا مفہوم متعین کر لیا جائے تاکہ آنے والی مباحث کو سمجھنے میں مدد مل سکے۔

”شریعت سابقہ“ کسے کہتے ہیں؟

ما جاء به الرسل من الشرائع إلى الأمام التي أرسلوا إليها قبل

(۱) مبعث النبی۔

ترجمہ:- شریعت سابقہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے قبل کی ان شریعتوں کو کہا جاتا ہے جو ہر نبی کو خدا کی طرف سے اپنی اپنی اُمت کی ہدایت کے لئے دی گئی تھیں۔

شریعت سابقہ اور اُمت کی آرا

۱۔ ساری اُمت کا اس پر اتفاق ہے کہ اصل توحید میں تمام شریعتیں متحد ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات سے متعلق اعتقادات، عقیدہ بعث بعد الموت، حشر و نشر کا تصور، ان سب میں تمام شریعتیں متفق ہیں اسی طرح ابواب البر مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ و حج اور جہاد وغیرہ جو تکلیفات الہیہ کے قبیل سے ہیں، نیز ابواب الاثم جیسے زنا کی حرمت، ظلم و جور کا انسداد کائنات کی بقاء اور اشخاص کی عصمت و عفت کی خاطر حدود و کفارات کا نظام، یہ سب بھی وہ اُمور ہیں جن پر تمام شریعتوں کا اتفاق اور ان میں باہم یگانگت رہی ہے، حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ (متوفی ۱۱۷۶ھ) نے اس آیت میں:

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ (الشوری: ۱۳)

ترجمہ:- اللہ تعالیٰ نے تم لوگوں کے واسطے ہی و دین مقرر کیا، جس کا اُس نے نوح (علیہ السلام) کو حکم دیا تھا اور جس کو ہم نے آپ کے پاس وحی کے ذریعے سے بھیجا ہے، اور جس کا ہم نے ابراہیم (علیہ السلام) اور موسیٰ (علیہ السلام) اور عیسیٰ (علیہ السلام) کو (مع ان سب کے اتباع کے) حکم دیا تھا (اور ان کی اُمم کو یہ کہا تھا) کہ اس دین کو قائم رکھنا ہے اور اس میں تفرقہ نہ ڈالنا۔

اس کا محمل اسی شکل کو قرار دیا ہے اگرچہ ان سب کی تفصیلات میں زمانہ اور اُمت کے مزاج کے لحاظ سے اختلاف ہوتا رہا تاہم اُصول میں کسی قسم کا فرق نہیں تھا۔

اعلم ان اصل الدین واحد اتفق علیہ الأنبياء علیہم السلام.

وانما الاختلاف فی الشرائع والمناہج۔^(۱)

۲۔ اس پر بھی اُمت کے تمام مکاتب فکر متفق ہیں کہ گزشتہ شریعتوں کے احکام منسوخ ہیں، اُمت محمدیہ کو اس سے کوئی سروکار نہیں، جیسے حضرت سلیمان علیہ السلام کی شریعت کا تعذیبِ طیور کا مسئلہ ہے کہ پرندوں کی جانب سے گوہیں کوئی نقصان پہنچے لیکن ان کو عذاب و سزا دینا ہمارے لئے مشروع نہیں:

لا خلاف بیننا فی سقوط عقاب الطری وان افسدت علینا۔^(۲)

اسی طرح شریعتِ موسویہ کا یہ حکم کہ گائے، اونٹ کی چربی حرام ہے، ہم پر لاگو نہیں کیونکہ یہ اُمور انہی کے ساتھ خاص تھے، ایسے ہی ہفتے کے دن کو قابلِ تعظیم سمجھنا شریعتِ موسوی کے ساتھ خاص تھا، شریعتِ زکریا و مریم میں صومِ صمت عبادت و قربت تھی مگر یہ سب ہماری شریعت میں نہیں ہے:

ومن شریعة زکریا و مریم و لیس لهذا من شرط الصوم عندنا۔^(۳)

غرض یہ وہ احکام ہیں جن کے شریعتِ محمدی میں ناقابلِ عمل ہونے پر اُمت کا

اتفاق ہے۔

۳۔ اسی طرح یہ امر بھی متفق علیہ ہے کہ شرائع سابقہ کے وہ اعمال جن پر عمل

کرنے کا ہم سے مطالبہ کیا گیا ہے، اس کے ہم مکلف و مامور ہیں، جیسے روزوں کی فرضیت کے متعلق ارشادِ باری ہے:

(۱) حجة الله البالغة: باب بیان أن أصل الدین واحد، ج: ۱، ص: ۱۵۹

(۲) الإحكام لابن حزم: الباب الثالث والثلاثون، ج: ۵، ص: ۱۶۶

(۳) الإحكام لابن حزم: الباب الثالث والثلاثون، ج: ۵، ص: ۱۷۲

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (البقرة)

ترجمہ:- اے ایمان والو! تم پر روزہ فرض کیا گیا، جس طرح تم سے پہلے (امتوں کے) لوگوں پر فرض کیا گیا تھا۔

محَلِ نزاع کی نشان دہی

محَلِ نزاع صرف وہ احکام ہیں جو تکیر کے بغیر کتاب و سنت میں وارد ہوئے ہیں اور ان کے کرنے نہ کرنے کی کوئی تصریح قرآن و حدیث میں نہیں کی گئی ہے، جیسے توراۃ کا یہ حکم ہے کہ:

وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ، وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُفُوفَ بِقِصَاصٍ (المائدة: ۴۵)

ترجمہ:- اور ہم نے اُن پر اُس میں یہ بات فرض کی تھی کہ جان کے بدلے جان اور آنکھ کے بدلے آنکھ اور ناک کے بدلے ناک اور کان کے بدلے کان اور دانت کے بدلے دانت اور خاص زخموں کا بھی بدلہ ہے۔

اس سلسلے میں محققین کی مالا دو ہی رائے ہو سکتی ہیں، ایک رائے یہ کہ ہر شریعت اپنے نبی کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے، اس کی تبلیغ و تشریح اس کے زمانے تک محدود رہتی ہے اور اس کی وفات کے ساتھ وہ شریعت بھی ختم ہو جاتی ہے، اکثر متکلمین اور حنفیہ و شافعیہ کی ایک جماعت اسی کی قائل ہے اور یہی علامہ ابن حزم رحمہ اللہ کی بھی رائے ہے:

وذهب أكثر المتكلمين وطائفة من أصحابنا وأصحاب الشافعي إلى أنه لم يكن متعبداً بشرائع من قبلنا وأن شريعة كل نبى ينتهى بوفاته. (۱)

(۱) كشف الأسرار شرح أصول الزحوى: شرائع من قبلنا، ج: ۳، ص: ۲۱۲

دوسری رائے یہ ہے کہ شرائع سابقہ کے وہ احکام لائق عمل و اتباع ہیں جو خدا اور رسول کی زبانی بانیائیں تک پہنچے ہیں، گو کہ یہ پچھلی شریعتوں کے احکام ہیں مگر حقیقت یہ ہے کہ کتاب و سنت کے راستے یہ ہماری شریعت بن گئے ہیں اور رہے وہ احکام و مسائل جو اہل کتاب خواہ مسلمانان اہل کتاب کے توسط سے ہم تک پہنچے ہوں یا خود مسلمانوں نے انہیں براہ راست کتب سابقہ سے سمجھا ہو تو وہ قابلِ محنت و قابلِ عمل نہیں کیونکہ سوائے قرآن کے تمام کتبِ سماویہ کا محرف اور اصلی حالت پر برقرار نہ رہنا، ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے اس لئے یہ عین ممکن ہے کہ ان سے اخذ کیا ہوا حکم دستِ تحریف کا شکار ہو، اکثر مشائخ احناف بشمول امام ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ، قاضی ابوزید دہلوی رحمہ اللہ کا یہی مسلک ہے، اسی پر متاخرین احناف کا بھی عمل ہے:

وذهب أكثر مشايخنا منهم الشيخ أبو منصور والقاضي الإمام
أبو زيد والشيغان وعامة المتأخرين رحمهم الله إلى أن ما ثبت
بكتاب الله تعالى أنه كان من شريعة من قبلنا أو بهيان من
رسول الله صلى الله عليه وسلم يلزمنا العمل به على أنه شريعة
نبينا ما لم يظهر ناسخه فاما ما علم بنقل أهل الكتاب أو بفهم
المسلمين من كتبهم فإنه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب
للعلم على أنهم حذفوا الكتب فلا يعتد نقلهم في ذلك ولا فهم
المسلمين ذلك مما في أيديهم من الكتب لتوهم أن المنقول أو
الفهم من جهة ما حذفوا وبذلوا وكذا لا يعتد قول من أسلم
منهم فيه لأنه إنما عرف ذلك بظاهر الكتاب أو بقول جماعتهم
ولا جهة في ذلك ثبتنا^(۱)

(۱) نصف شرح رسول سرحدی شریعت من قبلنا ص: ۳۳

قائلین کے دلائل

قرآن کریم سے

۱- اِنَّا اَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيْهَا هُدًى وَنُورٌ، يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّوْنَ الَّذِيْنَ
اَسْلَمُوْا لِلَّذِيْنَ هَآكُوْا (المائدہ: ۴۴)

ترجمہ:- ہم نے توراۃ نازل کی جس میں ہدایت اور روشنی تھی
سارے نبی جو مطیع تھے اسی کے مطابق ان یہودیوں کے معاملات کا
فیصلہ کرتے تھے۔

اس آیت کریمہ میں انبیائے کرام علیہم السلام کے متعلق خبر دی گئی ہے کہ وہ توراۃ
کے مطابق فیصلہ کرتے تھے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان میں سے ایک ہیں، لہذا
شرائع سابقہ کے مطابق فیصلہ کرنا ہماری شریعت میں شامل ہے۔

۲- اَوَلَيْكَ الَّذِيْنَ هَدٰى لِلّٰهِ فَمِنْهُمْ اَقْتَدٰٓءُ (الانعام: ۹۰)

ترجمہ:- وہی لوگ اللہ کی طرف سے ہدایت یافتہ تھے (اے نبی!)
ان ہی کے راستے پر آپ چلیں۔

اس آیت میں بنی اسرائیل کے انبیائے کرام کو ہدایت یافتہ کہا گیا ہے اور
نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کے راستے پر چلنے کی تلقین کی گئی ہے، لہذا ان کی شریعت آپ
صلی اللہ علیہ وسلم کی بھی شریعت ہے۔

۳- ثُمَّ اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ اَنْ اَتَّبِعْ مِلَّةَ اِبْرٰهِيْمَ حَنِیْفًا (التحل: ۱۲۳)

ترجمہ:- پھر ہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف وحی بھیجی کہ یکسو
ہو کر ابراہیم علیہ السلام کے طریقے پر چلیں۔

اس آیت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اتباع
کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے۔

۴- قُلْ إِنِّي هَدَيْتُ رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ۖ دِينُنَا قَبْلًا مِلَّةَ
إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۚ (الانعام: ۱۶۱)

ترجمہ:- اے نبی! (صلی اللہ علیہ وسلم) کہہ دیجئے، میرے رب نے
بالیقین مجھے سیدھا راستہ دکھا دیا ہے بالکل ٹھیک دین جس میں کوئی
ٹیزھا پن نہیں ابراہیم (علیہ السلام) کا طریقہ جسے یکسو ہو کر انہوں
نے اختیار کیا تھا۔

۵- وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ۖ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ
وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ ۖ وَالْجُرُوحَ
قِصَاصٌ ۚ (المائدة: ۴۵)

ترجمہ:- توراۃ میں ہم نے یہودیوں پر یہ حکم لکھ دیا تھا کہ جان
کے بدلے جان، آنکھ کے بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک، کان
کے بدلے کان، دانت کے بدلے دانت اور تمام زخموں کے لئے
برابر کا بدلہ۔

اس آیت میں توراۃ کے قانون قصاص کا ذکر کیا گیا ہے لیکن یہ آیت ہماری
شریعت میں قصاص کی مشروعیت پر دلالت کرتی ہے، اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سابقہ
شریعتوں کی اتباع نہیں کرتے تھے تو پھر اس آیت سے شریعت اسلامی میں قصاص کے
وجوب کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

لَمَّا أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ (فاطر: ۳۲)

ترجمہ:- پھر یہ کتاب ہم نے ان لوگوں کے ہاتھوں میں پہنچائی جن کو
ہم نے اپنے (تمام دنیا کے) بندوں سے پسند فرمایا۔

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ اس آیت سے یوں استدلال کرتے ہیں کہ یہاں وراثت
کی تعبیر اختیار کی گئی ہے جس سے وارث کی ملکیت خاص کی جانب اشارہ ہے کہ شرائع سابقہ

کے وہ احکام جو تکبیر کے بغیر آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئے ہیں گو کہنے کو وہ شرائع سابقہ ہیں مگر بتقاضائے لفظ ارث وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی شریعت بن چکے ہیں۔

احادیث رسول سے

۶۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنے صحابہؓ کے ہمراہ غزوہ خیبر سے لوٹے تو رات کو ایک جگہ قیام فرمایا، جہاں سب سو گئے یہاں تک کہ نماز فجر قضا ہو گئی، بیدار ہونے پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہؓ کو نماز پڑھائی اور فرمایا:

مَنْ نَسِيَ صَلَاةً فَلْيَصِلْهَا إِذَا ذَكَرَهَا فَإِنَّ اللَّهَ قَالَ: **وَأَقِمِ الصَّلَاةَ**
لِيَذْكُرَنِي^(۱)۔

ترجمہ:- جو شخص نماز بھول جائے تو جب اس کو یاد آئے اسے پڑھ لے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اور میری یاد کے لئے نماز کو قائم کرو۔

قرآن مجید کی مندرجہ بالا آیت: **”وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِيَذْكُرَنِي“** (طہ) جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلاوت فرمایا، اس آیت میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کو مخاطب کیا گیا ہے، یہ حدیث اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ شرائع سابقہ کے احکام ہمارے لئے مجتہد ہیں۔

۷۔ حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے رات کو نوافل پڑھنے اور دن کو روزہ رکھنے کی عادت بنالی تھی، جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی خبر ملی تو آپ نے حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے فرمایا: پھر حضرت داؤد علیہ السلام کا سا

(۱) سنن أبی داؤد: کتاب الصلاة، باب فی من نام عن الصلاة أو نسیها، ج: ۱، ص: ۱۱۸، رقم الحدیث: ۴۳۵۔

روزہ رکھو وہ ایک دن روزہ رکھتے تھے اور ایک دن افطار کرتے تھے۔^(۱)

۸۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے زانی یہودی اور یہودیہ کو رجم فرمایا، آپ نے سزا کا نفاذ توراۃ کے حکم کے مطابق کیا تھا۔^(۲)

۹۔ یہودی کی اس اطلاع پر کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام یوم عاشوراء کا روزہ رکھتے تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دن کا روزہ رکھا اور دوسروں کو روزہ رکھنے کا حکم دیا، آپ نے فرمایا:

نَحْنُ أُولَىٰ عَمُوسَىٰ مِنْكُمْ فَأَمْرٌ بِصَوْمِهِ۔^(۳)

ترجمہ:- میں ان سب میں موسیٰ علیہ السلام سے زیادہ قریب ہوں، پس آپ نے روزہ رکھنے کا حکم دیا۔

اس روز اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو نجات دے کر فرعون یوں کو غرق کیا تھا تو شکر اُن کے طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس دن کا روزہ رکھا تھا۔

۱۰۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان باتوں میں جن میں آپ کو کوئی حکم نہیں دیا جاتا تھا، اہل کتاب کی موافقت کو پسند فرماتے تھے۔^(۴)

عقلی دلائل

۱۱۔ شرائع سابقہ کے احکام میں پایا جانے والا حسن ذاتی ہے جو شریعتوں کے

(۱) صحیح بخاری: کتاب أحادیث الأنبياء، باب قول الله تعالى: وَأَتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا، ج: ۳، ص: ۱۶۰، رقم الحدیث: ۳۴۱۸

(۲) صحیح مسلم: کتاب الحدود، باب رجم اليهود أهل الذمة، ج: ۳، ص: ۱۳۲۶، رقم الحدیث: ۱۶۹۹

(۳) صحیح مسلم: کتاب الصیام، باب صوم يوم عاشوراء، ج: ۲، ص: ۷۹۲، رقم الحدیث: ۱۱۳۰

(۴) صحیح بخاری، کتاب المناقب، باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم، ج: ۳، ص: ۱۸۹، رقم الحدیث: ۳۵۵۸

اختلاف سے تبدیل نہیں ہوتا، لہذا تمام شرائع سابقہ ہمارے حق میں حسن اور اچھی ہیں ان کا ترک کرنا قبیح اور بُرا ہے، جو چیز گزشتہ شریعتوں میں اچھی تھی وہ اب بھی اچھی ہے اور جو چیز گزشتہ شریعتوں میں بُری تھی وہ اب بھی بُری ہے، مثلاً حرمتِ قتل، حرمتِ زنا اور حرمتِ قذف وغیرہ۔

۱۲۔ شرائع سابقہ کے جو احکام منسوخ نہیں ہوئے وہ اس قاعدے کی رو سے واجب العمل اور مجتہد ہیں:

القديم يترك على قدمه^(۱)

ترجمہ:- قدیم کو اس کی قدامت پر چھوڑ دیا جائے گا۔^(۲)

مانعین کے دلائل

مانعین نے اپنے موقف پر درج ذیل دلائل سے استدلال کیا ہے:

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ فِرْعَوْنَ وَمُتَجَا (المائدة: ۳۸)

ترجمہ:- تم میں سے ہر ایک کے لئے ہم نے (خاص) شریعت اور خاص طریقت تجویز کی تھی۔
نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ (الحج: ۶۷)

ترجمہ:- ہم نے (ان میں) ہر اُمت کے واسطے ذبح کرنے کا طریقہ مقرر کیا ہے کہ وہ اسی طرح پر ذبح کیا کرتے تھے۔

یہ آیات اس جانب مشیر ہیں کہ ہر نبی بس اپنی ہی شریعت کا داعی اور ہر اُمت صرف اپنی ہی شریعت کی مکلف رہتی ہے، اب اگر شریعت سابقہ کو بھی مجتہد مان لیا جائے تو

(۱) مجلة الأحكام العدلية: مادة: ۶، ص: ۱۶

(۲) علم أصول فقہ ایک تعارف: ج: ۱ ص: ۳۹۵ تا ۳۹۹

یہ لازم آئے گا کہ بعد والا نبی شریعت سابقہ کا بھی داعی ہو اور اُمت بھی شریعت سابقہ کی مکلف ہو حالانکہ یہ بات بداہتہ غلط ہے۔

۲۔ یمن کی جانب روانگی کے موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے درمیان جو گفتگو ہوئی تھی اس میں شرائع من قبلنا کا کوئی تذکرہ نہیں، اگر حجت شرعیہ میں اس کا شمار ہوتا تو ضرور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ اس کا ذکر کرتے:

لما بعث معاذاً إلى اليمن قال له: بهم تحکم، قال: بالكتاب
والسنة والاجتهاد ولم يذكر التوراة والإنجيل وشرع من
قبلنا^(۱)

۳۔ شرائع من قبلنا معتبر ولاق احتجاج ہوتیں تو شریعت ان کے سیکھنے اور ان کی طرف مراجعت کی تاکید کرتی حالانکہ شریعت نے کہیں ایسا حکم نہیں دیا ہے بلکہ توراة کے پڑھنے پر تو ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر سخت ناراضگی کا اظہار فرمایا تھا:

و كيف وطالع عمر ورقة من التوراة فغضب رسول الله صلى الله
عليه وسلم حتى احمرت عيناه وقال: لو كان موسى حياً ما وسعه
إلا اتباعي^(۲)

۴۔ نبی کی بعثت کا مقصد اُمت کی تعلیم اور انہیں ان کے نفع و نقصان سے آگاہ کرنا ہے، اب اگر آنے والا نبی پچھلی ہی شریعت کا داعی و حامی ہو، جب کہ اس سے قبل شریعت مذکورہ انتہا تک پہنچ چکی ہے، تو اس کے بعد والے نبی کی بعثت کا بے فائدہ اور بے ضرورت ہونا لازم آئے گا جو صحیح نہیں ہے۔

۵۔ ایک ہی زمانے میں دونوں کی بعثت الگ الگ شریعتوں کے ساتھ واقع ہے، دیکھئے موسیٰ علیہ السلام کی شریعت بنی اسرائیل کے لئے تھی اور اسی زمانے میں شعیب

علیہ السلام کی بعثت خاص اہل مدین کے لئے ہوئی تھی، جب جگہ وہ مکان کے فرق سے شریعتیں الگ الگ نازل کی جاسکتی ہیں تو وقت و زمان کے اعتبار سے شریعتوں میں باہم اختلاف و اختصاص کیوں نہیں رہ سکتا؟

کل نبی داعیا إلى شريعته وأن يكون كل أمة مختصة بشريعة جاء بها نبیهم وبالمعقول وهو أن الأصل في الشريعة الماضية الخصوص لأن بعث الرسول ليس إلا لبيان ما بالناس حاجة إلى بيانه، وإذا لم يجعل شريعة رسول منتهية ببعث رسول آخر ولم يأت الثاني بشرع مستأنف لم يكن بالناس حاجة إلى البيان عند بعث الثاني لكونه مبينا عندهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن في بعثه فائدة، والله تعالى لا يرسل رسولا بغير فائدة فثبت أن الاختصاص هو الأصل، الا ترى انها ای شريعة من قبلنا كانت تحتل الخصوص في المكان ای قد كانت مختصة بمكان حين وجب العمل بها على أهل ذلك المكان دون مكان آخر كرسولين بعثا في زمان واحد في مكانين مثل شعيب وموسى عليهما السلام فإن شريعة شعيب كانت مختصة بأهل مدین وأصحاب الأيكة وشريعة موسى عليه السلام كانت مختصة ببني إسرائيل.^(۱)

۶۔ اگر شریعت محمدیہ کو سابقہ شریعتوں کے احکام پر بھی مشتمل مانا جائے تو اس کے تفوق و امتیاز پر سخت حرف آئے گا اور اُسے شرائع سابقہ کا متبع گردانا جائے گا جو اس کی شانِ مقبوعیت کے عین منافی ہے۔^(۲)

(۱) کشف الأسرار: شرائع من قبلنا، ج: ۳، ص: ۲۱۳

(۲) دیکھئے تفصیلاً: الإحكام لابن حزم: الباب الثالث والثلاثون، ج: ۵، ص: ۱۶۰ تا ۱۸۲

مانعین کے دلائل کا جائزہ

۱۔ مانعین کی دلیل اور اس کا حاصل صرف یہ ہے کہ اگر شریعت سابقہ کو حجت مانا جائے تو شریعت سابقہ کی دعوت اور اس کی اتباع نبی اور اُمت پر ضروری ہوگی لیکن آیت کے سیاق و سباق کو دیکھنے کے بعد ہر صاحب نظر پر یہ بات واضح ہوتی ہے کہ آیت سے یہ بات کسی درجے میں بھی ثابت نہیں ہوتی، اس کا مطلب صرف اتنا ہے کہ اُصولی اور عمومی طور پر ہر شریعت کے فروعی احکام اشکال و صور کے اعتبار سے مستقل ہوا کرتے ہیں، اب اس کے ساتھ کسی شریعت کے بعض احکام کا دوسری شریعت میں آجانے سے وہ بات کہاں لازم آتی ہے جسے ہمارے معترضین نے ثابت کرنا چاہا ہے۔

۲۔ جہاں تک حدیث معاذؓ سے ان کا استدلال ہے کہ شرائع من قبلنا کوئی حجت ہوتی تو حضرت معاذؓ اس کو ضرور ذکر کرتے، تو اس کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ عدم ذکر نفی کو مستلزم نہیں ہوتا، یعنی کسی چیز کے بارے میں ہرگز اس بنا پر منفی رائے قائم نہیں کی جاسکتی کہ وہ چیز غیر مذکور اور بادی النظر میں غیر موجود ہے، کیونکہ عدم ذکر کی اس کے سوا اور بھی تو معقول توجیہات ہو سکتی ہیں، چنانچہ یہاں بھی یہ توجیہ عین ممکن ہے کہ حضرت معاذؓ نے اس کا تذکرہ اس بنا پر نہیں فرمایا کہ خود ہماری شریعت کے اُصول و کلیات اس قدر ہیں کہ ان کی طرف مراجعت کی بہت کم ضرورت پڑتی ہے اور قاعدہ ہے کہ ایسی قلیل الحاجت چیزیں اثنائے گفتگو میں ترک کر دی جاتی ہیں، پھر چونکہ اس کا تذکرہ حضرت معاذؓ کے اس جملے: ”اقصی بکتاب اللہ“ کے تحت ضمناً اور اجمالاً آچکا تھا اس لئے بھی اس کے اظہار کی ضرورت نہ سمجھی گئی۔

۳۔ یہ بات کہ شرائع من قبلنا اگر معتبر دلائق احتجاج ہوتیں تو شریعت ان کے سیکھنے سکھانے کی تلقین کرتی، یہ دلیل اس لائق نہیں ہے کہ اس کا جواب دینے کی کوشش کی جائے، کیونکہ ہمارا دعویٰ کچھ ہے اور مانعین کی اس دلیل کا رُخ اور طرف ہے، سابق میں ہم یہ واضح کر چکے ہیں کہ ہماری گفتگو اور بحث کا تمام تر محور وہی احکام سابقہ ہیں جو کتاب و سنت

کی سند سے ہم کو ملے ہیں، توراۃ وغیرہ سیکھنے اور اس جانب مراجعت کا نہ ہی ہمارا دعویٰ ہے اور نہ ہم اس کے قائل ہیں۔

۴۔ منکرین کی چوتھی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہر اگلا نبی اگر پچھلے نبی کی شریعت ہی کا داعی ہو تو خود اس کی بعثت کا کیا فائدہ، پچھلے نبی کی شریعت تو پہلے ہی دنیا میں آچکی ہے مگر اس کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ بعد والا نبی، نبی سابق کی شریعت کا حامی اس اعتبار سے ہو کہ اس کی شریعت بھلا دی گئی تھی اور یہ نبی اس کی تجدید و تبلیغ کر رہا ہے، اس لئے اس کی بعثت کو بے معنی اور بے فائدہ کہنا بجائے خود بے معنی ہے، نیز دلیل مذکور سے یہ بھی ملازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض ہیں، حالانکہ یہ بات جمہور امت کے مسلمہ عقائد کے خلاف ہے۔

۵۔ مانعین کی پانچویں دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جب ایک ہی زمانے میں ہر نبی کو الگ الگ شریعتیں دی جاتی ہیں تو الگ الگ زمانوں میں ہر نبی کی شریعت بدرجہ اولیٰ مختلف اور جدا ہونی چاہئے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ شریعت سابقہ محض نہ ہو مگر اس استدلال کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک ہی زمانے میں اگر کئی نبی آئے تو ان کی شریعت میں اختلاف ضروری نہیں تھا، حضرت لوط اور حضرت ابراہیم اسی طرح ہارون و موسیٰ علیہم السلام۔ لیکن ان کی شریعتیں متحد تھیں، علاوہ اس کے پچھلی شریعتوں کے احکام جب اللہ و رسول نے علی الاطلاق بیان کر دیئے ہیں تو یہ شریعت محمدیہ کا بھی جز بن گئے اور سابقہ امتوں سے اختصاص کا قرینہ موجود نہیں رہا۔

۶۔ شریعت محمدی کے تفوق و امتیاز کو بنیاد بنا کر شرائع سابقہ کے غیر معتبر ہونے پر استدلال کرنا بھی درست نہیں ہے، کیونکہ سابقہ شریعتیں خود انبیاء کی وضع کردہ نہیں تھیں بلکہ ان کا وضع بذات خود اللہ تعالیٰ تھا، یہی وجہ ہے کہ ”شرع لکم من الدین“ میں دین و قانون کی تشریحی نسبت خود اللہ نے اپنی طرف کی ہے، اس طرح پچھلی شریعتوں کے کچھ احکام کا وحی کے واسطے سے امت محمدیہ میں معمول بہا ہو جانا اس کے نقص و عیب کی دلیل

نہیں اور نہ اس کی شان مقبوعیت پر اثر انداز ہے۔

نیز شریعت محمدیہ کا امتیاز و تفوق خود اس بات کا متقاضی ہے کہ شرائع سابقہ کی حیثیت اس کے لئے بطور تمہید کی سی ہو اور ظاہر ہے کہ اس حیثیت سے اگر ان کے بعض احکام شریعت محمدیہ میں بھی ہوں تو یہ اس تفوق کے منافی نہیں ہے۔^(۱)

شرائع سابقہ سے متعلق احکام کی پانچ اقسام

شرائع سابقہ کے احکام کو مندرجہ ذیل پانچ اقسام میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

۱۔ عقائد سے متعلق احکام

وہ احکام جو عقائد سے متعلق ہیں، عقائد تمام شریعتوں میں یکساں رہے ہیں کسی ایک رسول کی شریعت کے ساتھ مخصوص نہ تھے، مثلاً اللہ پر ایمان اور آخرت پر ایمان وغیرہ، عقائد دین کے اصول میں سے ہیں، سابقہ شریعتوں میں پائے جانے والے ان اصول دین کو شریعت اسلامی منسوخ نہیں کرتی۔

شرائع سابقہ کے پیروکاروں نے عقائد دین کی اصل شکل مسخ کر دی ہے، لہذا عقائد کے حوالے سے شرائع سابقہ کے وہی احکام صحیح تصور کئے جائیں گے جو قرآن و سنت نے بیان کئے ہیں، شرائع سابقہ کے عقائد شرعی طور پر مجتہد ہیں اب ان کی حجیت کی دلیل شریعت اسلامی کی نصوص ہیں، شرائع سابقہ نہیں۔

۲۔ جو شریعت اسلامی میں مذکور نہیں

وہ احکام جو شریعت اسلامی میں مذکور نہیں ہیں یعنی قرآن مجید اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں بیان نہیں کیا، ایسے احکام کے بارے میں علمائے اصول کا اتفاق ہے کہ وہ ہمارے لئے مجتہد نہیں ہیں۔

(۱) کشف الاستار: شرائع من قبلنا، ج: ۳، ص: ۲۱۷، ۲۱۸

۳۔ جو شریعت اسلامی میں مذکور ہیں اور ان کی فرضیت کی دلیل بھی ہے وہ احکام جنہیں شریعت اسلامی نے بیان کیا ہے اور قرآن مجید یا سنت رسول میں اس بات کی دلیل موجود ہے وہ احکام ہم پر بھی اسی طرح فرض ہیں جس طرح سابقہ اُمتوں پر فرض تھے، احکام کی یہ قسم بلا نزاع شرعی مجتہد ہے۔ ان کی حجیت کی دلیل شریعت اسلامی کی نص ہے اب ان کا مآخذ شرائع سابقہ نہیں بلکہ نص شریعت اسلامی ہے، مثلاً روزہ سابقہ اُمتوں پر بھی فرض تھا قرآن مجید میں سابقہ اُمتوں پر روزے کی فرضیت کا ذکر کرنے کے ساتھ ہی اُمت مسلمہ پر بھی اس کے فرض ہونے کا حکم دے دیا گیا ہے۔ فرمانِ الہی ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿۱۸۶﴾ (البقرہ)

ترجمہ:- اے لوگو جو ایمان لائے ہو! تم پر روزے فرض کر دیئے گئے ہیں جس طرح تم سے پہلے لوگوں پر فرض کئے گئے تھے تاکہ تم میں تقویٰ پیدا ہو۔

اسی طرح قربانی شریعتِ ابراہیمی کی نشانی ہے جسے شریعتِ اسلامی میں بھی برقرار رکھا گیا ہے، حضرت زید بن ارقمؓ سے مروی ہے کہ صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: یا رسول اللہ! یہ قربانی کیا ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

سُئِلَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ. ^(۱)

ترجمہ:- یہ تمہارے باپ ابراہیم علیہ السلام کی سنت ہے۔

۴۔ جو شریعت اسلامی میں مذکور ہیں اور جن کا منسوخ ہونا ثابت ہے وہ احکام جن کا ذکر قرآن مجید یا سنتِ نبوی میں کیا گیا ہے لیکن ان کا منسوخ ہونا

(۱) مسند احمد: مسند الکوفیین، حدیث زید بن ارقم ج: ۳۲ ص: ۳۴، رقم الحدیث: ۱۹۲۸۳

قرآن یا سنت کی کسی نص سے ثابت ہے، ایسے احکام ہمارے حق میں منسوخ ہیں۔ شریعت اسلامی شرائع سابقہ کے جن احکام کی ناسخ ہے وہ بالاتفاق ہمارے لئے شرعی حجت نہیں ہیں یہ احکام سابقہ امتوں ہی کے لئے خاص تھے اور انہی پر فرض تھے، امت مسلمہ پر یہ فرض نہیں ہیں، مثلاً شریعت موسوی میں گناہوں سے توبہ کا طریقہ اپنی جانوں کو قتل کرنا تھا۔ قرآن مجید میں ہے:

فَتُوبُوا إِلَىٰ تَابِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ تَابِئِكُمْ ۚ (البقرة: ۵۴)

ترجمہ:- لہذا تم اپنے خالق کے حضور توبہ کرو اور اپنی جانوں کو ہلاک کرو اسی میں تمہارے خالق کے نزدیک تمہاری بہتری ہے۔
اللہ تعالیٰ نے امت مسلمہ پر احسان فرمایا کہ وہ توبہ کی غرض سے صدقِ دل کے ساتھ اپنے رب سے گناہوں کی معافی مانگ لیں:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا ۚ (التحریم: ۸)

ترجمہ:- اے لوگو جو ایمان لائے ہو! اللہ سے توبہ کرو خالص توبہ۔
سابقہ امتوں پر مالِ غنیمت حرام تھا وہ لوگ اسے اپنے تصرف میں نہیں لاسکتے تھے، سابقہ امتیں اپنے اموال غنائم کو ایک جگہ پر جمع کر کے رکھ دیتیں اور آسمان سے آگ آکر انہیں بھسم کر دیتی تھی، امت مسلمہ کے لئے مالِ غنیمت کو حلال اور اس کے استعمال کو جائز قرار دے دیا گیا، شریعت اسلامی نے مالِ غنیمت کی حرمت کے حکم کو منسوخ کر دیا۔
حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

وَأَحَلَّتْ لِي الْبَغَانِمُ وَلَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي۔^(۱)

ترجمہ:- اور میرے لئے غنیمت کے اموال حلال کر دیئے گئے جو

مجھ سے پہلے کسی نبی کے لئے حلال نہ کئے گئے تھے۔

۵۔ جو شریعت اسلامی میں مذکور ہیں مگر ان کا اقرار یا انکار نہیں

شرائع سابقہ کے وہ احکام جن کا ذکر قرآن مجید میں ہے یا جو سنت میں بیان ہوئے ہیں لیکن قرآن و سنت دونوں نے ان کا نہ تو اقرار کیا ہے اور نہ ہی انکار، یعنی شریعت اسلامی میں ان احکام کی فرضیت یا منسوخی کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی بلکہ قرآن و سنت دونوں خاموش ہیں مثلاً پانی کی تقسیم کا جو حکم قوم صالح کو دیا گیا وہ یہ تھا:

وَنَبِّئُهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ ۖ كُلُّ شِرْبٍ مُحْتَظَرٌ ﴿۵۰﴾ (النمر)

ترجمہ:- اور ان کو بتلادیں کہ پانی ان کے اور اونٹنی کے درمیان تقسیم ہوگا اور ہر ایک اپنی باری کے دن پانی پر آئے گا۔

ایک اور مثال توراۃ کے اس حکم کی ہے جو اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں بیان فرمایا ہے:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ۖ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ ۖ وَالْأَنْفَ
بِالْأَنْفِ ۖ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ ۖ وَالشَّيْءَ بِالشَّيْءِ ۖ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَنْ
تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارٌ لَّهُ ۚ (المائدہ: ۴۵)

ترجمہ:- توراۃ میں ہم نے یہودیوں پر یہ حکم لکھ دیا تھا کہ جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک، کان کے بدلے کان، دانت کے بدلے دانت اور تمام زخموں کے لئے برابر کا بدلہ ہے، پھر جو قصاص کا صدقہ کرے تو وہ اس کے لئے کفارہ ہے۔^(۱)

مذہبِ اربعہ میں ”شرائع من قبلنا“ کی فقہی حیثیت

مذہبِ اربعہ کے تمام ہی ائمہ متبوعین اس سے استدلال کرتے ہیں پھر چونکہ

(۱) ماخوذ از ”علم أصول فقہ ایک تعارف“ ج: ۱ ص: ۳۸۹-۳۹۰

اس دلیل شرعی کی معرفت کا طریق صرف کتاب و سنت ہے اس لئے اسے اصول فقہ کی مستقل اصل خاص کا مقام نہیں دیا گیا بلکہ اسے کتاب و سنت ہی کا تابع مانا گیا۔^(۱)

فقہ حنفی

علمائے احناف میں حضرت امام محمد بن الحسن الشیبانی رحمہ اللہ (متوفی ۱۸۹ھ) نے مہایاۃ کی صحت پر حضرت صالح علیہ السلام کی شریعت کے ان احکام سے استدلال کیا ہے:

وَنَبَّيْنَهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ، كُلُّ شَرْبٍ مُخْتَصِرٌ ۖ (القر)

ترجمہ:- اور ان لوگوں کو یہ بتلادینا کہ پانی (کنویں کا) ان میں بانٹ دیا گیا ہے۔

نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

قَالَ هَذِهِ نَاقَةٌ لَهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبٌ يَوْمَ مَعْلُومٍ ۚ (الشراء)

ترجمہ:- صالح علیہ السلام نے فرمایا کہ یہ اونٹنی ہے، پانی پینے کے لئے ایک باری اس کی ہے اور ایک مقررہ دن میں ایک باری تمہاری (یعنی تمہارے مویشی کی)۔

شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ رقم طراز ہیں کہ امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الشرب میں ”قسمۃ الشرب بطریق المہایاۃ“ پر درج بالا آیات ہی کے ذریعے استدلال کیا ہے۔ مہایاۃ تقسیم منافع کو کہتے ہیں، منافع چونکہ معنوی اور ناقابلِ قسمت ہوا کرتے ہیں اس لئے ان کی تقسیم ایک باعثِ اشکال امر تھا، امام محمد رحمہ اللہ نے مذکورہ آیات کے ذریعے استدلال کرتے ہوئے اس کو حل فرمادیا کہ ایام و وقت کے لحاظ سے منافع کی تقسیم ہو سکتی ہے، لہذا ایک نہر اگر چند کاشت کاروں کے درمیان مشترک ہو تو وہ یومیہ یا وقتیہ باری لگا کر اپنے کھیت کی ضروریات پوری کر سکتے ہیں۔

(۱) فوائح الرحموت شرح مسلم الثبوت: مسألة: المختار أنه صلى الله عليه وسلم ونحن

فإن شمس الأئمة ذكر أن محمدا استدل في كتاب الشرب على
جواز القسمة أي قسمة الشرب بطريق المهايأة بالآيتين
المذكورتين. (۱)

ایسے ہی مسلمان کو ذمی کے بدلے میں قصاصاً قتل کرنے پر حنفیہ نے اس آیت
سے استدلال کیا ہے:

وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ (المائدة: ۴۵)
ترجمہ:- اور ہم نے ان پر اس میں یہ بات فرض کی تھی کہ جان بدلے
جان کے۔

فقد استدل الحنفية بقوله تعالى: وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ
على وجوب قتل المسلم بالذمي. (۲)

فقہ مالکی

مالکیہ نے محض قرآن کی شہادت پر قاضی کو فیصلے کی اجازت دی ہے، اس
قاعدے پر ان کا استدلال حضرت یعقوب علیہ السلام کا یہ عمل ہے کہ انہوں نے آثار و قرآن
ہی کی بنا پر برادرانِ یوسف کے اس بیان کو رد کر دیا تھا کہ یوسف کو بھیڑیے نے کھالیا ہے،
برادرانِ یوسف کے بیان مذکور کو غلط قرار دینے کے لئے حضرت یعقوب علیہ السلام کے
پاس کوئی عینی شہادت نہ تھی بس کچھ علامات و قرآن تھے، اسی قاعدے پر مالکیہ نے یہ تفریع
کی کہ اگر کوئی شخص دارالاسلام میں بحالتِ مُردہ پایا جائے اور وہ غیر مختون اور زنا ر باندھے
ہوئے ہو تو اس کو علامتِ کفر ٹھہراتے ہوئے اُسے مقابرِ مسلمین سے دُور رکھا جائے گا،
مسلمانوں کے قبرستان میں اُسے دفن نہیں کیا جائے گا:

لو وجد ميت في دار الإسلام، وهو غير مختون وعليه زنا فلا يدفن

(۱) كشف الأسرار: باب شرائع من قبلنا، ج: ۳، ص: ۲۱۶

(۲) الموسوعة الفقهية: حرف الشين، شرع من قبلنا، ج: ۲۶، ص: ۱۹، ۱۸

فی مقابر المسلمین، استناداً إلى هذه الأمانة^(۱)۔

فقہ شافعی

ہرچند کے ”الموسوعة الفقهية“ میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اصح مذہب ”شرائع من قبلنا“ کے عدم اعتبار کا بتلایا گیا ہے مگر فقہ شافعی کی بعض فروعات اور خود اصولین شوافع کی تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے یہاں بھی فی الجملہ حجت ہے، چنانچہ امام الحرمین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے ضمانت و ذمہ لینے کی صحت پر شریعت یوسف علیہ السلام کے اس حکم کے ذریعے استدلال کیا:

وَلَمَّا جَاءَهُ جُلٌّ بَعِيرٌ وَأَكَابَهُ زَعِيمُهُ @ (یوسف)

ترجمہ:- (کہ) جو شخص اس کو (بادشاہی پیمانے کو) لا کر حاضر کرے
میں اس کے لئے ضامن ہوں۔

یہاں باریشتر غلہ کی مقدار اس شخص کی اجرت ٹھہرائی گئی جو مسروقہ بادشاہی پیمانے کو لا کر حاضر کر دے، شاید ان کے ہاں اجرت مذکور کی مقدار معلوم و متعین تھی اس لئے منادی نے باریشتر کی ذمہ داری لی تھی، اسی طرح شوافع کہتے ہیں کہ کوئی شخص اپنے غلام کو سو کوڑے مارنے کی قسم کھالے پھر اُسے کھجور وغیرہ کے ایسے گچھے سے مارے جو سوا جزا پر مشتمل ہو تو وہ اپنی قسم کو پوری کرنے والا شمار ہوگا کیونکہ حضرت ایوب علیہ السلام کا قصہ ہمارے سامنے ہے:

وقال إمام الحرمين: للشافعي ميل إلى هذا وبني عليه أصلاً من
أصوله في كتاب الأطعمة وتابعه معظم الأصحاب. وقال في
النهاية وقد استأنس الشافعي لصحة الضمان بقوله تعالى: ولن
جاء به حمل بعير وأنا به زعيم، فكان الحمل في معنى المجعالة لمن
ينادي في العير بالصواع ولعله كان معلوماً عندهم وتعلق

(۱) الموسوعة الفقهية: حرف الشين، شرع من قبلنا، ج: ۲۶، ص: ۱۸، ۱۹

الضمان به. وقال أيضا في كتاب الضمان فيمن حلف ليضرب
عبدہ مائة سوط فضربه بالعشكول إنه يبرأ لقصة أيوب
عليه السلام. (۱)

فقہ حنبلی

ڈاکٹر عبداللہ بن عبدالحسن الترمذی نے علمائے حنابلہ کی تصریحات کی روشنی میں
باحوالہ ثابت کیا ہے کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا رائج مذہب بھی وہی ہے جو احناف
و مالکیہ کا ہے۔

چنانچہ حضرت امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:
اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کو ذبح کرنے کی نذر مانے تو شرعاً اس کی یہ نذر منعقد
ہو جائے گی اور اسے اپنے بیٹے کے بجائے ایک دُنْب ذبح کرنا ہوگا کیونکہ شریعت ابراہیمی
ہمارے مد نظر ہے، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ایسا ہی کیا تھا، قرعہ اندازی کے جواز
و ثبوت پر حنابلہ نے شریعت یونس علیہ السلام اور واقعہ مریم رضی اللہ عنہا کے ذریعہ استدلال
کیا کہ جس طرح قرعہ اندازی کے ذریعے حضرت یونس علیہ السلام کے کشتی میں بیٹھنے رہنے
کے حق کو سوخت کر دیا گیا تھا اور حضرت مریم رضی اللہ عنہا کے حق حضانت کو قرعہ اندازی ہی
کے ذریعے طے کیا گیا تھا، ایسے ہی ہماری شریعت میں قرعہ اندازی کے ذریعے بعض امور
طے اور بعض سوخت کئے جاسکتے ہیں۔ (۲)



(۱) البحر المحيط: کتاب الأدلة المختلف فیها، شرح من قبلنا، ج: ۸، ص: ۴۴

(۲) أصول مذهب الإمام أحمد بن حنبل: ص: ۲۱۷

مؤلف کی کاوشوں پر ایک طائرانہ نظر



Designed & Printed By: Shafaq Urdu Bazar Karachi. 0321-2037721

(احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی، کوٹنگی ایٹریج ایبڈ، کراچی)
021-35123161, 021-35032020, 0300-2831960
(جامعہ سراج الاسلام، پارہوٹی، مردان)
0334-8414660, 0313-1991422

ادارۃ المعارف کراچی
مولانا محمد ظہور صاحب



مولانا محمد نعمان صاحب کے علمی و تحقیقی بیانات و دروس کے لئے اس ویس ایپ نمبر پر رابطہ کریں: 03112645500